


HANDBOUND
AT THE
UNIVERSITY OF
TORONTO PRESS

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/forschungenzurne44muni







30 6945

Forschungen
zur neueren Literaturgeschichte.
Herausgegeben von
Dr. Franz Muncker,
o. ö. Professor an der Universität München.

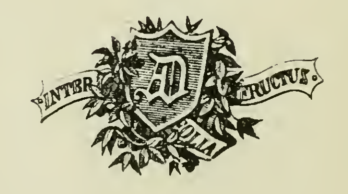
XLIV. -46

Die französische Revolution von 1789

in zeitgenössischen deutschen Flugschriften und Dichtungen.

Von

Dr. Eberhard Sauer.



WEIMAR.
Alexander Duncker Verlag.
1913. -14

Die

französische Revolution von 1789

in zeitgenössischen deutschen Flugschriften und Dichtungen.

Von

Dr. Eberhard Sauer.



132833
18/5/14

WEIMAR.
Alexander Duncker Verlag.
1913.

Druck von Hugo Wilisch in Chemnitz.

Vorwort.

Die folgende Untersuchung will nur als ein anspruchsloser Beitrag zur Kenntnis des Eindruckes der großen französischen Revolution auf die Masse des deutschen Volkes betrachtet sein, soweit dieser aus zeitgenössischen Flugschriften ersichtlich war. Das Material ist nicht lückenlos; trotz großer Sorgfalt bei der Auslese ist die Zahl der zu Rate gezogenen Broschüren und Pamphlete des westdeutschen Gebiets den Stimmen aus anderen Teilen Deutschlands weit überlegen. Doch dürften wesentliche Züge in dem Gesamtbilde nicht fehlen. Leider bin ich nicht in der Lage, die Nutzanwendung meiner Arbeit schon jetzt zu geben, da Umstände privater Natur mir nicht die nötige Zeit lassen, die Untersuchung auf den Einfluß der Revolution in den Werken unserer klassischen Literaturperiode, vornehmlich bei Klopstock, Wieland, Goethe u. a. auszudehnen. Eine zusammenfassende Betrachtung fehlt hier noch gänzlich, die ohne neue Einzeluntersuchungen auch kaum möglich ist; wenigstens für Goethe hoffe ich eine solche in nächster Zeit liefern zu können. Des Gedankens einer Bearbeitung auch der andern wichtigeren Dichter dieses Zeitraums habe ich mich noch nicht ganz begeben. Für das neunzehnte Jahrhundert wird die vor kurzem erschienene Schrift von Hans Hirschstein, Die französische Revolution im deutschen Drama und Epos nach 1815 (Breslauer Beiträge. Neuere Folge, 31. Heft), in Frage kommen. —

Wie meine Dissertation vor zwei Jahren, so hat Herr Professor Dr. Franz Schultz in Straßburg i. Els. auch diese Arbeit, auf deren Thema er mich hinwies, mit warmer Teilnahme begleitet. Hierfür schulde ich ihm herzlichen Dank.

Zu Dank verpflichtet bin ich ferner Herrn Professor Dr. F. Panzer in Frankfurt a. M. für manchen freundlichen Rat. Vor allem habe ich auch den Bibliothekaren und Beamtinnen der Freiherrlich Carl von Rothschildschen Bibliothek in Frankfurt a. M. Dank zu sagen, deren nimmermüder Eifer bei dem Beschaffen des Materials an dem Zustandekommen der Untersuchung einen wesentlichen Anteil hat. Das Freie Deutsche Hochstift gestattete mir ebenfalls gelegentlich Einblick in seine Bücherschätze. Herrn Professor Dr. Franz Muncker in München bin ich für die Aufnahme in diese Sammlung und seine Bemühungen bei der Drucklegung verpflichtet.

Frankfurt a. M., im April 1913.

Eberhard Sauer.

Abkürzungen.

A. D. B. = Allgemeine deutsche Biographie.

D. N. L. = Joseph Kürschners Deutsche National-Literatur.

Die übrigen Abkürzungen sind ohne weiteres verständlich.

I. Einleitung. Die deutsche Literatur vor der Revolution.

Die französische Revolution von 1789 hat erst ziemlich spät in der deutschen Literatur dieses Zeitalters einen Widerhall gefunden, und auch dieser hat schon damals und bis heute sowohl seiner Form wie seiner Auffassung nach nicht befriedigt. Freilich ist ein unbefangenes Urteil kaum für die Literatur zu erwarten, solange es über das geschichtliche Ereignis selbst noch aussteht; namentlich die gereizten Aussprüche über Goethes Revolutionsdichtungen sind hieraus zu erklären. Aber wie uns der Parteien Haß und Gunst noch immer das Bild der großen französischen Umwälzung verwirrt, wie vielmehr muß es erst in den Augen derer unklar und verworren gewesen sein, die noch kein Zeitabstand zu ruhigeren Betrachtungen befähigte. Namentlich scheint mir noch nicht genügend klargelegt, wieweit das deutsche Volk von diesem Ereignis berührt wurde, welche Gefühle der verwirklicht scheinende Freiheitstraum in ihm auslöste. Diese Erkenntnis scheint mir nicht nebensächlich, denn dem Einflusse seiner unmittelbaren Umgebung kann sich keiner so völlig entziehen, daß sein eigenes Wirken keine Spuren davon aufweist; das heißt, die Werke der Dichter dieses Zeitalters restlos zu würdigen ist unmöglich, solange man nicht genauer über die Stimmung der weitesten Kreise zu der französischen Revolution unterrichtet ist, die nicht so unmittelbar in ihrer Wirkung nachzuweisen ist, wie die Werke der Aufklärungsliteratur der voraufgegangenen Jahrzehnte, aber darum nicht weniger gewirkt hat. Weniger als die Artikel der zahlreichen Zeitschriften, deren Verfasser doch manches von dem eigentlichen Volke trennt, kommen für uns die Flugblätter und Liedchen, die kleinen Theaterstücke für Liebhaberbühnen u. a. m. in Betracht, die un-

mittelbar aus einer augenblicklichen Stimmung herausgeboren, unverhüllt die Vorstellungen des Volkes vermitteln und die Stoffe aufzeigen, die damals in der Luft lagen, und mit denen Wirkungen erzielt werden konnten, die nichts verhinderte als die erdenfernen Bestrebungen der zünftigen Schriftsteller, wie im einzelnen zu zeigen sein wird.

Die Zustände Deutschlands in dieser Epoche sind bereits eingehend und gründlich untersucht. Freilich ist K. Biedermanns umfassendes Werk „Deutschland im 18. Jahrhundert", Leipzig 1880, in vielen Teilen überholt und W. Wencks vorzügliche Darstellung der Lage Deutschlands vor 100 Jahren[1]) nach mancher Seite hin ergänzungsbedürftig, da sie zwar die journalistischen Leistungen der Periode eingehend würdigt, jedoch die Flugschriften selten zu Rate zieht. Wir werden uns indessen oft auf sie zu beziehen haben. Einen guten Überblick gibt auch Heigel, der in seinem Geschichtswerk die für uns in Betracht kommende Periode als Neuester behandelt hat und eine detaillierte Schilderung des Verhältnisses des deutschen Volksgeistes zur französischen Revolution auf Grund der vorgenannten Arbeiten zu geben versucht[2]), ohne indessen wesentlich Neues beizubringen. Wir fassen in folgendem noch einmal rasch den Stand der deutschen Literatur vor 1789 zusammen.

Sie steht unter dem Zeichen der Aufklärung, die sich aus den verschiedensten Elementen zusammensetzt. Teils gehen sie[3]) auf den Ideenkreis der Renaissance, teils auf die großen mathematisch-naturwissenschaftlichen Entdeckungen des 17. Jahrhunderts zurück, und ihr Resultat ist Uniformierung und Zentralisierung der Bildung und des Staats, Absolutismus mit allmächtiger Bureaukratie, Mechanisierung, äußerliche Regelung des Lebens nach Rücksichten des Verstandes und der Zweckmäßigkeit, wodurch vieles zurückgesetzt wurde, auf das sich die Revolution in der Literatur stützen konnte; gegenüber dem Kosmopolitismus auf die Nationalität, der künstlerischen Bildung auf die Kraft der

---

[1]) W. Wenck, Deutschland vor hundert Jahren, Bd. 1 und 2. Leipzig 1887 und 1890. — [2]) Heigel, Deutsche Geschichte, I. S. 273 ff. — [3]) Vgl. für das folgende W. Scherer, Vorträge und Aufsätze, Berlin 1874, S. 340.

Natur, der Zentralisation auf die autonome Gewalt, dem aufgeklärten Absolutismus auf die individuelle Freiheit, gegenüber dem Verstand auf das Gemüt. Gerade der aufgeklärte Absolutismus, der alles für, nichts durch den Staat geschehen ließ, rief eine zügellose Phantasiereihe eingebildeter Ketten hervor, die um so ausgeprägter durch die große Zahl der selbstherrlichen Regenten in Deutschland wurde. Der Begriff „Tyrann" wird das Losungswort, unter dem zurückgehaltener Jugendmut sich austoben konnte, nicht mehr! Die Göttinger, die es laut hinausschrien und die Höflingsschar verachteten: „Freiheit! Der Höfling kennt den Gedanken nicht, Sklave! Die Kette rasselt ihm Silberton! Gebeugt das Knie, gebeugt die Seele, Reicht er dem Joch den erschlafften Nacken!"[1]) verlegen doch die Erfüllung ihres Traumes in das 20. Jahrhundert, in dem der Tyrannen Blut des Stromes Wellen färben wird, und dieser Zeitraum war ihnen so vage wie ihr Tyrannen- und Freiheitsbegriff. Wie wenig eine Revolutionsankündigung darin gesehen wurde, beweist die Tatsache, daß diese Freiheitsgesänge von der Zensur durchaus nicht beanstandet wurden. Ein eklatantes Beispiel einer weitgehenden Toleranz hat Wenck[2]) hervorgehoben, das im Deutschen Museum 1781 erschien und einen neugeborenen Prinzen begrüßt: „Ja, weine nur, du hast zu weinen recht, Wie keiner von uns andern allen hat! Unglücklicher, du sollst ein König sein!" Oder noch schlagender an der in der Berliner Monatsschrift 1783 erschienenen Ode „Die Freiheit Amerikas"[3]), die sich gegen England wendet: . . . „Dein Frevel sei Der Nachwelt ernste Lehre: wenn ein Tyrann Nach freier Menschen Habe geizet, Denk' er Britanniens Los und zittre", und daran anschließt: „Doch du, Europa, hebe das Haupt empor! Einst kommt auch dir der Tag, wo die Kette bricht, Du Edle frei wirst, deine Fürsten Scheuchst und, ein glücklicher Volksstaat, grünest", ja sich gar zu dem starken Ausdruck hinreißen läßt: „Noch immer schreckt die rasende Despotie, Die, Gottes Rechte

---

[1]) Gesammelte Werke der Brüder Christian und Friedrich v. Stolberg. Hamburg 1820, I. S. 18. — [2]) A. a. O. I, 14. — [3]) Ebendort, S. 11.

lügend, nur Großen fröhnt, Den Erdkreis!" ... Und wie wenig die Schwarmgeister selbst damit den Kampf ansagen wollten, zeigt das Verhalten ihrer Führer. Lessing, der in „Emilia Galotti" gegen die kleinen Höfe eine scharfe Sprache wagte, hatte sich ebenso furchtlos im „Samuel Henzi" gegen die Republiken gewendet, und Schlözer, der schneidige Leiter der „Göttinger Staatsanzeigen", proklamierte einen Prozeß der sonst überall gepriesenen Schweiz gegen den Pfarrer Waser aus Zürich zum Justizmord.[1]) Aber der Geist, der uns aus den Werken der Großen anweht, den wir in Leisewitz' „Pfändung" und „Besuch um Mitternacht" erkennen, der aus Klingers Romanen, aus Wielands „Merkur", aus Schubarts „Deutscher Chronik" uns entgegentritt, geht tief hinein bis in die Reihen der Kleinen und Kleinsten, hier indessen noch mehr mit Patriotismus verknüpft, den man ja gerne gegen die kleinen Versailles der Landesherrn hervorkehrte, wie z. B. Johann Friedrich Hahn im Göttinger Musenalmanach von 1773.[2]) „Da kam er über'n Rhein, der Knecht Des Bourbon, stets der Liebe Schwur Im Mund, im Herzen Fluch .... Und wir! .... Dein Herz ist deutsch, und deutsch mein Herz! Es liebt dich! Wiß es ganz! Verflucht, Was Franzensitte lehrt!" Freiheitsklänge tönen wieder bei einem Dichter des Vossischen Almanachs, bei Gottlob Friedrich Ernst Schönborn, ganz im Stolbergschen Stile,[3]) in dem auch die Stimme des frommen Untertans nicht fehlt;[4]) auch im Schwäbischen Musenalmanach wird die Freiheit gepriesen.[5]) Im Berliner Musenalmanach stellt Friedrich W. August Schmidt den Bürger und den Despoten gegenüber;[6]) wenn das „Du und ich" betitelte Gedicht auch erst 1793 entstand, so bewegt es sich doch ganz in den Bahnen des verflossenen Jahrzehnts. Diese Beispiele ließen sich nach Belieben vermehren. Um so verwunderlicher ist aber, daß sogar Schubart, der doch wahrlich eine wirklich despotische Behandlung erfahren, in seiner „Fürstengruft" auch keine anderen Wendungen beizubringen

---

[1]) Ebendort, S. 22. — [2]) D. N. L. 135, I. S. 81. — [3]) A. a. O. S. 324. — [4]) Christoph Stadeles, vgl. a. a. O. S. 339. — [5]) A. a. O. S. 362. — [6]) D. N. L. 135, II. S. 46.

weiß, wie seine von Tyrannen träumenden Genossen. Auch Johann Ludwig Huber, der 6 Monate lang auf Hohenasperg die Ketten des Despotismus gespürt, bringt in den „Nachtempfindungen eines Gefangenen“[1]) nichts Individuelles in dieser die Rechte des Individuums verteidigenden Zeit. Man hatte die Träume nicht durch die Wirklichkeit zu verbessern gewußt, weil man sich bereits gewisse Formeln für den Jammer über den Tyrannendruck angewöhnt; ein Zeichen, wie politisch bedeutungslos diese ganze vorrevolutionäre Freiheitslyrik gewesen ist. Die Stürmer und Dränger haben auch noch keine politische Note. Liebe, Haß und Ehre sind ihre alles bewegenden Motive,[2]) nur Freiheit des einzelnen unter einem Oberhaupt und Achtung der Persönlichkeit wird von ihnen gefordert. Leisewitz' „Julius von Tarent“ enthält vielleicht ihr Idealbild eines Fürsten. Bei ihnen entzieht man sich nur durch Selbstmord tyrannischer Willkür (Emilia Galotti, Galora von Venedig [Berger 1775], Kabale und Liebe), offenen Aufruhr haben sie nirgends gepredigt.

Das einzig Positive, das aus der ganzen unklaren Bewegung hervortritt, ist das Bewußtwerden des Gegensatzes zwischen Adel und Bürgertum. Die bereits zitierte Ode über die Freiheit Amerikas ist auch hier von schneidender Deutlichkeit. Sie preist das Land, „wo süße Gleichheit wohnet und Adelsbrut, Europens Pest, die Sitte der Einfalt nicht Befleckt, verdienstlos bessern Menschen Trotzt und vom Schweiße des Landmanns schwelget“. Im allgemeinen findet man aber einen versöhnlicheren Standpunkt. Doch ist der Freiherr von Gemmingen fast der einzige Schauspieldichter seiner Zeit, der würdige Vertreter des deutschen Adels vorführt. In der Regel erscheinen sie in den Dramen in den schwärzesten Farben gemalt;[3]) als „verächtliche Menschenkinder“ und „Wollüstlinge“ werden sie meistens dargestellt. Tiefer Abscheu und kindisch-alberne Wut, die

[1]) A. a. O. 135, I. S. 389. — [2]) Vgl. Joseph Zorn, Die Motive der Sturm- und Drang-Dramatiker. Bonner Diss. 1909. — [3]) Vgl. für das folgende die Einleitung Adolf Hauffens zu seiner Ausgabe des „Dramas der klassischen Periode.“ D. N. L. 138, I. S. XXVI.

nur ein Haß, der durch tatsächliche Ausschreitungen vieler übermütiger Adeliger hervorgerufen wurde, rechtfertigen kann, spricht aus diesen Werken, viele adelsfeindliche Redensarten kommen freilich auch auf Kosten der durch die amerikanische Revolution eingedrungenen Ideen von der Gleichheit aller Menschen. Oft werden arbeitsame, brave Bürgersleute verschwenderischen, bettelstolzen, unehrlichen „vornehmen" Verwandten gegenübergestellt, wie in Babos „Bürgerglück" und in Ifflands „Reise nach der Stadt". Wo Adelige mit Bürgerlichen in Verbindung treten, da gereicht es den letzteren zum Verderben, wie in Ifflands „Jägern", in Großmanns „Nicht mehr als sechs Schüsseln", in Kotzebues „Indianern in England", ja führt sie zu verbrecherischen Handlungen, wie in Ifflands „Verbrechen aus Ehrsucht". Das bei den Stürmern und Drängern sehr oft verwendete Motiv des Kindesmords, hervorgerufen durch das ehrlose Benehmen des Adeligen seiner bürgerlichen Geliebten gegenüber, wird als zu gewaltsam freilich bald verwässert, und der von Diderot vorgezeichnete bequeme Ausgang gewählt, daß sich ein Bürgermädchen schließlich als Adelige entpuppt und der Verbindung nun kein Hindernis mehr entgegensteht. Doch werden die Liebenden ziemlich selten trotz der trennenden Schranken vereinigt, wobei sie mit hochtrabenden Redensarten nachzuweisen versuchen, daß der Begriff Mensch höher sei als Rang und Stand, als Glaube und Nation. Geht das freilich mehr von bürgerlichen Autoren aus — man denke an Ferdinand von Walters begeisterte Worte in „Kabale und Liebe" I, 4: „Ich bin ein Edelmann — Laß doch sehen, ob mein Adelsbrief älter ist als der Riß zum unendlichen Weltall? oder mein Wappen giltiger als die Handschrift des Himmels in Louisens Augen: dieses Weib ist für diesen Mann?" — so wagte doch selbst der Reichsfreiherr von Gemmingen in der Münchener Ausgabe seinen „deutschen Hausvater"[1]) sprechen zu lassen: „Glaubt Er, meine Voreltern hätten nur darum gesucht, ihre Freiheiten mit Gut und Blut zu erhalten, damit unser Vaterland desto

---

[1]) D. N. L. 139, I. S. 7.

öder und verwilderter unter dem Joch unzähliger kleiner Landstände seufze?“ Bei der Aufführung rief diese scharfe offene Sprache eine solche Entrüstung hervor, daß Gemmingen sich genötigt sah, sie für die neue Auflage völlig zu ändern. Eine Art Entschuldigung für das ablehnende Verhalten der Adeligen einer Bürgerlichen gegenüber zu finden, blieb Iffland vorbehalten in dem Lustspiel „Der Herbsttag“. Ein Edelmann hat einer Bürgerstochter Versprechungen gemacht und wird zur Rede gestellt. Er weigert sich, sein Wort einzulösen, weil auch der Bruder des Mädchens einer Handwerkerstochter die Treue nicht gehalten hat. Der Vertreter der bürgerlichen Partei will diese Ausrede nicht gelten lassen. „Ähnlich ist der Fall — aber nicht gleich.“ „Gleich,“ erwidert der Edelmann. „Der angesehene Privatmann — die Handwerkerstochter. Der Edelmann — die Privatmannstochter. Ich opfere die edle Liebe eines guten Mädchens der Galanterie — er der Ambition. Eines ist etwas besser, recht ist keines.“ „Ihre Rechnung ist sehr ungleich —“ „Leichter kann der Bürger der minderen Bürgerin Wort halten, als der Edelmann. Strafbarer ist in diesem Falle der Bürger — — und — — der Bürger, der der minderen Bürgerin sich schämt — ist stolzer als der Edelmann.“[1]) Mit dieser Erklärung gibt sich der Anwalt des Bürgertums zufrieden! Indes hat auch Iffland in seinen dramatischen Behandlungen sozialer Fragen die Beamtenwelt und die Hofkreise oft heftig angegriffen, die Fürsten aber immer milde und einsichtsvoll gezeichnet. Häufig stellt er einem schurkischen Vertreter der Höflinge des ancien régime, dessen Musterbeispiel ja Schillers Präsident von Walter ist, einen schwärmerischen, tugendhaften Sohn gegenüber, der freiwillig den Vorrechten des Adels entsagt.[2]) Daß dies nicht nur eine Bühnenfigur war, sondern daß es auch in Deutschland Leute gab, die dieselben Gefühle hegten wie ihre französischen Standesgenossen in der Nacht des 4. August 1789, zeigt die Tatsache, daß die Gegensätze zwischen Adel und

---

[1]) A. W. Iffland, Dramatische Werke, Leipzig 1800. 6. Bd. V, 17. Auftritt. — [2]) D. N. L. 139, I. S. 202.

Bürgertum nach Ausbruch der Revolution sich keineswegs verschärften.[1])

Viel, wenn nicht alles, trug dazu der Kosmopolitismus bei, der in Deutschland weite Kreise seit Jahrzehnten ergriffen hatte, und der vielleicht nirgends so günstigen Nährboden fand als in einem Reiche, das längst nicht mehr gewohnt war, als ein Ganzes aufzutreten. Das Wiedererwachen nationaler Begeisterung war mehr gefürchtet als gehofft. Lessing warnt Gleim über den Patrioten nicht allzusehr den Weltbürger zu vergessen.[2]) Schiller schreibt in der Ankündigung seiner Rheinischen Thalia: „Ich schreibe als Weltbürger, der keinem Fürsten dient. Frühe verlor ich mein Vaterland, um es gegen die große Welt zu vertauschen.“ Goethe ruft: „Zur Nation euch zu bilden, ihr hofft es, Deutsche, vergebens; Bildet, ihr könnt es, dafür freier zu Menschen euch aus“. Man hatte sich abgekehrt von den äußeren nationalen und politischen Interessen, immer ausschließlicher hatte man sich Idealen zugewandt, die ohne den befruchtenden Einfluß eines kräftig entwickelten Nationallebens blieben, so daß man an der Bildung eines deutschen Nationalcharakters schließlich völlig verzweifelte. Thomas Abbts gutgemeinte Abhandlung „Vom Tode fürs Vaterland“ und die preußisch-patriotische Lyrik blieben doch schließlich nur ohnmächtige Versuche, und auch Lessing, der für die nationalen Schäden Deutschlands durchaus nicht unempfindlich war, erklärte: „Ich habe von Vaterlandsliebe keinen Begriff.“[3]) Der kosmopolitische Zug geht tief durch alle Schichten des Volkes, vielleicht war er doch mehr als ein Modeton, wie Sonnenfels „Über die Liebe des Vaterlandes“ Wien 1771, meinte.[4]) Z. B. Nicolais „Sebaldus Nothanker“ weiß gar nicht, wo sein Vaterland ist,[5]) ein Trumpf, der für eine bloße Mode doch gar zu stark gewesen wäre. Aber

---

[1]) Vgl. Wenck, a. a. O., II. S. 57ff., sowie Deutsche Monatsschrift, Berlin 1791, Bd. III. S. 273 ff. „Über den Wert und die Grenzen des Adels“, worin nur die Übertragung der mit dem Adel verbundenen Privilegien auf die Nachkommen getadelt wird. — [2]) Sämtliche Schriften, hrsg. von Lachmann-Muncker, Bd. 17. S. 156. — [3]) A. a. O. 17. S. 158. — [4]) Wenck I. S. 129. — [5]) Wenck I. S. 132.

dieser Kosmopolitismus ist darum so allgemein, weil er ja die Summe der Übel, welche die Menschheit drücken, soviel wie möglich zu vermindern und die Summe des Guten in der Welt nach bestem Vermögen zu vermehren sucht. Wieland berichtet z. B. in seinen Abderiten[1]) von Demokrit, er sei ein Mitglied des Bundes der Kosmopoliten gewesen. Die von Geheimbünden durchsetzte Zeit fühlte sich eben wie durch ein geheimes Band allen Gliedern der menschlichen Gesellschaft verbunden. Was man in den alten griechischen Republiken und in Rom Vaterlandsliebe nannte, ist nach der Ansicht dieser Gemeinschaft eine mit den Grundbegriffen, Gesinnungen und Pflichten des Kosmopoliten unverträgliche Leidenschaft, da dieser alle Völker des Erdbodens als ebenso viele Zweige einer einzigen Familie betrachtet. Die Humanität hat kein Vaterland, man beschäftigt sich nicht mehr mit den Ereignissen des Tages, man will den Menschen kennen lernen. Der Einfluß der Philosophie der Aufklärung ist in diesem Punkte bedeutend, die Ehrfurcht vor dem Vergangenen war zerstört, dafür aber der Glaube an gewisse, mit der menschlichen Natur untrennbar verbundene Rechte geweckt, die von dem Begriffe der Pflichterfüllung wenig übrig ließen. Die zerstörenden Ideen der Wolffschen Philosophie[2]) wurden in Deutschland noch verstärkt durch den Einfluß der französischen Denker, der durch die in weitesten Kreisen verbreitete Kenntnis ihrer Sprache ungehindert wirken konnte. „Drei Lehren fass' ein Herrscher wohl ins Herz: Die erste: daß er über Menschen herrscht; Die andre: daß er nach Gesetzen herrscht; Die dritte: daß er nicht auf immer herrscht"; hat J. J. Engel seinem „Fürstenspiegel" als Motto vorausgesetzt. Scharf hat sich allerdings Justus Möser gegen die Menschenrechte gewandt, in freilich etwas späteren Artikeln. Möser nimmt in seiner ganzen Anschauung eine Ausnahmestellung ein. Sein Ideal einer Staatsverfassung sind die einfachen altsächsischen Rechtsverhältnisse, deren verblaßtes Abbild er in den Zuständen seiner

[1]) Vgl. Wieland, Geschichte der Abderiten. II. Buch, 6. Kapitel. — [2]) Vgl. A. Sorel, L'Europe et la Révolution française. I. Bd. Paris 1897, S. 102—104.

Heimat zu erblicken glaubt — freie Grundbesitzer, geringe Bevölkerung selbständiger Leute, jeder auf seinem Eigen, und in Recht und Verwaltung das ausgedehnteste Selbstbestimmungsrecht aller Grundeigentümer. Dem Individuum will er weitgehende Freiheiten gewahrt wissen, vorausgesetzt, daß es selbständig, d. h. Grundeigentümer ist.[1] Als Vertreter der Vorrechte, welche der grundbesitzende Teil der Bevölkerung gegenüber den Unangesessenen hatte, waren ihm die nivellierenden Grundsätze der Philosophie ein Gegenstand des Hasses und der Verachtung. „Das geringste Dörflein,“ schreibt er in einem Artikel ‚Über das Recht der Menschheit, als den Grund der neuen französischen Konstitution‘, „das geringste Dörflein hat mehrenteils seine ganzen, halben und Viertelwahren, nach welchen jeder der gemeinen Weide und Waldung genießt, oder das Seinige zur gemeinen Besserung beiträgt; und wenn ein Ungewahrter darin auftreten und sagen wollte: ‚Ich bin ein Mensch, darum laß mich ein Stück Vieh auf die gemeine Weide treiben‘, so würde ihm der Vorsteher antworten: ‚Du bist ein Narr; die Menschen erhalten in unserem Dorfe nichts mehr, als was wir ihnen aus gutem Herzen geben wollen‘.“[2]

Diese Anschauung, die alle Rechte auf den Bürger beschränkt — Grundbesitz und Recht ist für Möser gleichbedeutend — nähert sich gewiß zu sehr der des römischen Staates, der über den Bürger den Menschen vergessen hat, ist aber doch nur die Reaktion einer starken Natur gegenüber den maßlosen Forderungen der erdenfernen Utopisten. Je näher die Vertreter des Kosmopolitismus den Alltagssorgen stehen, bzw. je weniger sie imstande waren, sich darüber zu erheben, desto schwankender wird ihre Überzeugung; und sie waren nicht alle so glücklich wie Schubart, der den scheinbaren Widerspruch seines Wesens zwischen Preußenbegeisterung und schwäbischem Lokalpatriotismus in einem überaus kräftigen deutschen Nationalgefühl lösen konnte, wobei freilich die sich gerade geltend machende

---

[1]) Vgl. Justus Möser, Patriotische Phantasien, ed. Reinhard Zöllner. Leipzig 1871, I. S. XVII. — [2]) A. a. O. II. S. 90.

Einwirkung der Klopstockschen teutonischen Dichtungsart mitgeholfen haben mag. Der Wert sogenannter politischer Poesie ist oft ein recht zweifelhafter — wie wir nachher reichlich Gelegenheit haben werden festzustellen —; Schubart aber ist nicht nur der Zeit nach der erste unserer politischen Dichter. „Ästhetisch wie historisch betrachtet, haben seine politischen Poesien ihren vollen Wert," sagt Max Koch nicht ohne Berechtigung.[1]) Seine „Deutsche Chronik", die erste süddeutsche Zeitung von politischer Bedeutung, konnte als gelesenstes deutsches Blatt seine gesunden politischen Ansichten in weite Kreise verbreiten. Er glaubte an die Bedeutung des preußischen Staates für Deutschland und trat den neuen Ideen ungleich kritischer als Klopstock und Wieland entgegen. Freilich geriet er durch die Bekundung seiner patriotischen Denkungsart bald in ausgesprochenen Gegensatz zu dem abstrakten Weltbürgersinn seiner begabtesten Zeitgenossen, aber unerschrocken rügte er mehr als einmal „das All- und Nichtsumspannen der herzlosen Kosmopoliten".[2]) Dieselbe loyale Gesinnung teilten indes nicht alle Schwaben. „Wohl dem Manne," sagt Hölderlin im Hyperion, „dem ein blühend Vaterland das Herz erfreut und stärkt! Mir ist, als würd' ich in den Sumpf geworfen, als schlüge man den Sargdeckel über mir zu, wenn einer an das meinige mich mahnt, als schnürte man mit dem Halsband eines Hundes mir die Kehle zu." Es war nicht nur der Jammer über die Mißregierung der kleinen Despoten, der die Sehnsucht nach einem weiteren Vaterland wachrief, auch die Reichsstädte gaben durch ihre engherzige Kirchturmpolitik Anlaß zu Klagen und Angriffen, wie wir sie zahlreich in Wilhelm Ludwig Wekhrlins Zeitschriften „Chronologen" und „Das graue Ungeheuer", namentlich von 1779—1787 finden.[3]) Die große Masse der Gebildeten hatte aber an diesen Streitigkeiten wenig oder keinen Anteil, politische Dinge interessierten nicht.[4]) Dieser Mangel führte

---

[1]) Vgl. Grenzboten. 1885. 44, 3. — [2]) Vgl. A. Wohlwill, Weltbürgertum und Vaterlandsliebe der Schwaben. Hamburg 1875, S. 19. — [3]) Wohlwill S. 70. — [4]) Vgl. Johannes Mättig, Was interessierte einen Gebildeten vor hundert Jahren? Grenzboten 1908. 67, 4.

mit zu der völligen Verkennung der Ziele der französischen Revolution, die man als eine Befreiungstat für die ganze Welt ansah, während sie doch ein nationales Ereignis blieb, wie die Betrogenen bald mit Schrecken erfahren mußten. Rousseau hat man dabei freilich nicht mißverstanden, aber in seinem „Contrat social“ hat er eben den Menschen ins Auge gefaßt, wie er sein soll, aber nicht, wie er wirklich ist. So ist zwar das Buch kosmopolitisch, aber die Umsturzbewegung, die sich darauf berief, ist es nicht, hat aber gerade dadurch eine Verwirrung der Gemüter hervorgerufen, der die Sozialdemokratie noch heute verfallen ist, indem sie das nationale Element auszuschalten versucht, das sich nie und nirgends ausschalten läßt.[1])

Aber so wenig wie das nationale Gefühl in Deutschland ganz im Kosmopolitismus untergegangen war, ebensowenig darf es als ein dominierender Faktor angesehen werden. Eine scharfe Scheidung zwischen kosmopolitischem und nationalem Gefühl ist ja überhaupt nicht angängig. Noch für Fichte fließt beides ineinander;[2]) und auch die Romantiker geben keine trennenden Definitionen.[3]) Die Feststellung, die Meinecke für Wilhelm von Humboldt gibt, daß er sicher den Sinn für das Nationale hatte, daß ihm aber nationaler Sinn wohl noch fehlte,[4]) läßt sich unschwer auf die große Zahl der geistigen Führer vor ihm ausdehnen. Das Haupt der Aufklärung, Lessing, zeigt das in seinem ganzen Leben. Der Mann, dessen Kosmopolitismus revolutionär werden konnte: „Recht sehr ist zu wünschen, daß es in jedem Staate Männer geben möchte, die über die Vorurteile der Völkerschaft hinweg wären und genau wüßten, wo Patriotismus Tugend zu sein aufhört,“[5]) der in der Glückseligkeit aller einzelnen Glieder die Glückseligkeit des Staates sieht, außer der es keine gibt, die nicht Bemäntelung der Tyrannei ist, hat doch wie keiner zur Ausbreitung des deutschen

---

[1]) Albert Chalybäus, Rousseaus Einfluß auf die franz. Rev. und die Sozialdemokratie. Grenzboten 1899. 58, 2. — [2]) Vgl. Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat. München und Berlin 1908, S. 92. — [3]) Meinecke, S. 67. — [4]) Meinecke, S. 51. — [5]) Lessing, Ernst und Falk, Zweites Gespräch.

Selbstbewußtseins beigetragen. Es ist interessant, darüber das Urteil eines Ausländers zu hören. „Un Lessing, qui se pique d'être cosmopolite et considère le patriotisme comme un rétrécissement de l'âme, contribue plus que personne à réveiller chez ses concitoyens la notion de la patrie, par son ardeur à combattre dans la littérature et dans l'art la domination étrangère.“[1])

II. Stimmung in Deutschland beim Ausbruche der Revolution.

Die Erstürmung der Bastille erweckte in ganz Deutschland ungeheuren Jubel. Die Konsequenzen zu ziehen, was man ja in Frankreich sogleich mit Eile begann, daran dachte niemand. „In Deutschland war es noch kaum jemand eingefallen, jene ungeheure privilegierte Masse zu beneiden oder ihr die glücklichen Weltvorzüge zu mißgönnen. Der Mittelstand hatte sich ungestört dem Handel und den Wissenschaften gewidmet und hatte freilich dadurch sowie durch die nahverwandte Technik sich zu einem bedeutenden Gegengewicht erhoben; ganz oder halb freie Städte begünstigten diese Tätigkeit, so wie die Menschen darin ein gewisses ruhiges Behagen empfanden,“ berichtet Goethe im 17. Buche von „Dichtung und Wahrheit“. Sich in diesem ruhigen Behagen durch die Vorfälle bei der Nachbarnation stören zu lassen, schien durchaus nicht in der Absicht der weitesten Kreise zu liegen; und wenn man die französische Bewegung mit denselben Sympathien begleitete wie vorher die Freiheitskämpfe der Amerikaner, so dachte man nicht daran, daß diesmal kein Ozean die Scheidung bildete. Das Verhalten der Regierungen mußte noch die öffentliche Meinung in dem Glauben bestärken, auch diesmal ungestraft ein Ereignis mit Beifall begrüßen zu können, dessen Folgen man sich nicht zu unterwerfen gesonnen war. Es ist kein besonderer Fehler der österreichischen und preußischen Regierung, daß sie keine Anstalten trafen, den Brand in ihrer unmittel-

---

[1]) A. Sorel, a. a. O., I. S. 429.

baren Nähe löschen zu helfen, es gehörte das nicht zu dem Jahrhunderte hindurch geübten System. Sie beurteilten die in Frankreich ausgebrochenen Unruhen nach ihren Vorgängern, sie waren ihnen ein rein internes Ereignis, das sie nach ihren Interessen behandelten. Hatten doch die Regierungen in Europa Revolutionen der Nachbarstaaten gerne als Manöverfeld benützt, sie erregt oder beschwichtigt, je nachdem sie es in ihrem Vorteile fanden, eine Regierung zu stärken oder zu schwächen.[1]) Es darf nicht wundernehmen, daß sie auch diesmal das alte Spiel zu erneuern wünschten. Freilich sagt Fr. v. Gentz[2]): „Die französische Revolution ist eine von den Begebenheiten, die dem ganzen menschlichen Geschlecht angehören. Sie ist eine Begebenheit von solcher Größe, daß es kaum erlaubt sein kann, sich in ihrer furchtbaren Gegenwart mit irgendeinem geringfügigen Interesse zu beschäftigen, von solcher Größe, daß die Nachwelt begierig forschen wird, wie die Menschen aller Länder, die ums Ende des achtzehnten Jahrhunderts lebten, dabei dachten, empfanden, räsonierten und handelten." Aber er sagt es 1794, und 1789 hat auch er wie alle der französischen Umwälzung zugejubelt. Vielleicht haben sich die Staatsmänner noch weniger getäuscht als er. Katharina von Rußland hatte z. B. im Gegensatz zu vielen ihrer Standesgenossen die Gefährlichkeit der Aufklärungsphilosophie deutlich erkannt[3]) und wohl noch überschätzt. Die Teilnahme der Regierungen für Ludwig XVI. wurde erst nach dessen mißglückter Flucht erregt, doch dachte man im Kriege gegen die Revolution keineswegs an die Vernichtung ihrer Ideen. Man wollte nur einen haltbaren, gleichwohl noch immer konstitutionellen Zustand in Frankreich herstellen.[4]) Die Gleichgültigkeit, mit der man der Revolution gegenüberstand, ist eben leicht erklärt durch die Tatsache, daß man sich selbst nicht unmittelbar bedroht fühlte; namentlich in Preußen sah man dafür keine Ursache, und leitete ungetrübt von

---

[1]) A. Sorel, a. a. O., I. S. 53 ff. — [2]) Fr. v. Gentz, Mallet du Pan über die franz. Rev. und die Ursachen ihrer Dauer. Berlin 1794, S. XVI. — [3]) Sorel, a. a. O., I. S. 113. — [4]) Vgl. Leopold v. Ranke, Ursprung und Beginn der Revolutionskriege 1791—92. Leipzig 1879.

persönlichen Motiven die Politik, die in ihrem jähen Wechsel nur durch die allgemeine Lage bestimmt wurde, in der der preußische Staat, im Osten und Westen gleich stark interessiert, die exponierteste Stellung einnahm.[1])

Was hätte man auch fürchten sollen? Daß ein Land, das in vollem Aufruhr begriffen war, in dem der Bürgerkrieg vor der Türe stand, seine Fahnen über die Grenze tragen würde, war schlechterdings nicht vorauszusehen. Und eine Revolution im Innern des Deutschen Reiches zu fürchten, war auch nicht der leiseste Grund vorhanden. An die Tyrannen bedrohende Sprache einer schwärmerischen Jugend war man seit zwei Jahrzehnten gewöhnt, eine allgemeine Unzufriedenheit mit den bestehenden Verhältnissen hatte sich nirgends geltend gemacht. „Der Fürsten werden immer mehrere, die ihre Größe in Vermehrung der menschlichen Wohlfahrt suchen. Vielleicht hatte Deutschland noch nie, seit seinem Dasein, so viele weise und gute Fürsten, als itzo, zu gleicher Zeit. Die Schriftsteller, die gewiß einen größeren Einfluß auf das Wohl und Wehe der Menschheit haben, als man insgemein glaubt, sind auch itzo für die Hauptsache geschäftiger als sonst, und aus allerlei Provinzen steigen Männer auf, die es sich zu ihrem eigentlichen Zwecke machen, wirklich nützliche Kenntnisse zu verbreiten, schädliche Vorurteile zu bestreiten, gute Handlungen an das Licht zu ziehen, zur Nachahmung aufzustellen und die Tücke, Bosheit und Niederträchtigkeit zu züchtigen. Viele Staaten und Städte wetteifern miteinander, dem menschlichen Elend entgegenzuarbeiten," hatte Christian Gotthilf Salzmann erst 1787 gesagt.[2]) Und was jetzt an das Ohr der Regierenden gelangte, war doch nur ein matter Abklatsch dessen, was

---

[1]) Vgl. Karl Heidrich, Preußen im Kampfe gegen die fr. Rev. Stuttgart und Berlin 1908. — [2]) Christ. Gotthilf Salzmann, Carl von Carlsberg oder Über das menschliche Elend. 4. Bd., Carlsruhe 1787, S. 2. Auch Jung Stilling möchte die Frage nicht so gestellt haben: Hat der Despotismus zugenommen? sondern: Haben wir uns nicht verschlimmert? Machen wir nicht Forderungen zu Menschenrechten, die es ganz und gar nicht sind? (Über den Revolutionsgeist unserer Zeit, Schriften. Erg.-Bd. S. 298).

zu Paris wilde Leidenschaft erzeugt hatte. Z. B. André Chéniers „Ode sur le serment du Jeu de paume", März 1791,[1]) die den Fürsten droht: „Et vous, usurpateurs du monde, Rois, colosses d'orgueil en délices noyés, Ouvrez les yeux, hâtez-vous. Vous voyez Qu'un tourbillon divin de vengeances prochaines, S'avance vers vous, Croyez moi, Prévenez l'ouragan et vos chutes certaines. Aux nations déguisez mieux vos chaînes, — Allégez leur le poids d'un roi" wurde von Jenisch etwa so ausgedrückt: „Ihr Könige, noch sind für Hochgefühle Der Menschen und ihr heilig Recht Nicht alle Busen kalt, o sichert eure Stühle Durch Güte und durch Recht".[2]) Derselbe Gedanke wird in Deutschland erst zwei Jahre später zur Fanfare: „Nein, Fürst, du bist nicht unser Gott. Von ihm erwarten wir Glückseligkeit, von dir die Beschützung unserer Rechte. Gütig sollst du nicht gegen uns sein; du sollst gerecht sein!" [3])

III. Schriften und Dichtungen, hervorgerufen durch Ereignisse in den Grenzlanden, vorzüglich in Mainz.

Nicht ganz so unberührt blieben naturgemäß die Grenzlande, aber die Nachbarschaft des französischen Reiches genügte hier ebensowenig, wie in Belgien, einen Aufruhr zu entfachen, und Reformen im Innern waren bei den geistlichen Fürsten weder zu hoffen noch zu befürchten. Besonders der Mainzer Kurstaat schien entschlossen, sich durch keine Neuerungen aus seinen alten Bahnen bringen zu lassen, aber gerade in ihm wurden laute Forderungen nach einer Veränderung des gegenwärtigen Zustandes erhoben. Der Hof des Kurfürsten und die Universität hatten eine Reihe von Männern hier versammelt, die die Möglichkeit der Verwirklichung ihres kosmopolitischen Traumes hier vor Augen zu sehen glaubten. Daß ihre Zahl an und für

---

[1]) Sorel, a. a. O. II., S. 105. — [2]) Neuer Teutscher Merkur 1789. Bd. 4. Berlin, den 4. August. — [3]) Fichte, Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, Heliopolis 1793 im letzten Jahre der alten Finsternis. (Sämtliche Werke. III. Abt. 1. Bd. Berlin 1845, S. 9.)

sich sehr klein war und mit den weiteren Kreisen der Bevölkerung fast gar keine Fühlung bestand, macht diese Gruppe gerade für unsere Zwecke besonders wertvoll, da wir sowohl die Quellen ihrer Anschauungen verfolgen können wie auch die Mittel, der sie sich bedienten, sie in weiteren Kreisen zu verbreiten.

Während für Straßburg, das freilich zu Frankreichs Boden gehörte, eine Reihe von Untersuchungen die dortigen Vorgänge während der Revolution gesichtet haben,[1]) ist für Mainz, namentlich von literarhistorischem Standpunkte aus, fast gar nichts geschehen.[2]) Wir folgen daher nur den Quellen selbst, die wir in großer Zahl zu sammeln imstande waren; für die politischen Zustände wurde Perthes' vorzügliches Buch[3]) zu Rate gezogen.

Über die Stimmung in Mainz nach den Pariser Vorgängen unterrichtet uns Georg Forster in seinen Briefen aus den Jahren 1789 und 1790[4].) Daß er politisch nicht geschult war, was er selbst Johannes von Müller eingestand, macht sich freilich sofort aus den Schriften geltend, in denen er versuchte, die Bedeutung der französischen Revolution sich selbst und anderen klar zu machen. ,,Die Revolution ist — vorausgesetzt, daß Sie nach unserer generalisierten Definition lüstern sind — ist die Revolution. Ihnen dünkt das wohl zu einfach? oder es scheint wohl gar ins Platte zu fallen? Einen Augenblick Geduld! Lange genug haben wir uns gesträubt, das Kind bei seinem Namen zu nennen; aber wer kann für Gewalt? Daß sich alles Kopf über, Kopf unter wälzt, ist ein vollgültiger Beweis, daß der Name der Sache entspricht; und wer mag wissen, ob mit dieser Bewegung nicht die Exegetik eines deutschen Schrift-

---

[1]) Vgl. z. B. E. Hartmann, Das blaue Buch und sein Verfasser (Straßburg 1911), sonst die dort S. VII aufgeführte Literatur. — [2]) Sowohl K. G. Bockenheimer, Die Mainzer Klubisten der Jahre 1792 und 1793, Mainz 1896, wie Karl Klein, Georg Forster in Mainz 1788—1793, Gotha 1863, sind einseitige Tendenzschriften. — [3]) Cl. Th. Perthes, Politische Zustände und Personen in Deutschland zur Zeit der französischen Herrschaft. Gotha 1862. — [4]) Vgl. Sämtliche Schriften, Bd. VIII an vielen Stellen.

stellers noch künftig gerettet werden kann, der von dem großen Worte behauptet hat, daß es eigentlicher auf die Wiederbringung als auf die Zerstörung aller Dinge gemünzt sein soll!"[1]) Was ist das schließlich weiter als Feuilletongeschwätz! Das Umsichgreifen der Ereignisse in Paris, die bereits gemeldeten Greuel bringen ihn nur zu neuen Phrasen. „Wie die französische Revolution in das ganze Schicksal der Menschheit eingreift, und was sie wirken werde bis ans Ende der Welt — wer mag das jetzt schon bestimmen? Ob es an und für sich eine Moralität der Begebenheiten und Handlungen gebe; ob etwas Geschehenes, ohne weitere Beziehung, oder auch mit Beziehung auf alle möglichen daraus zu entspringenden Folgen, gut oder böse zu nennen sei — das entscheide, wer im Rate der Götter müßig sitzt. Unsere Dialektiker selbst aber werden nicht beweisen können, daß eine Sache darum verwerflich sei, weil böse Menschen sie beförderten, oder weil sie zu bösen Zwecken gemißbraucht werden kann."[2]) Allzuviel werden die guten Mainzer Bürger damit nicht angefangen haben.

Schneller, als man erwartet hatte, konnte man die Phrasen durch Taten ablösen. Der Krieg der Verbündeten gegen Frankreich, von den geistigen Führern, am lautesten vor allem von Klopstock mißbilligt, zog die Einnahme von Mainz durch die Franzosen nach sich. Der Tag der Freiheit, der damit in Forsters und seines Freundeskreises Ansicht eingetreten war, kam der großen Masse des Volkes durchaus nicht zum Bewußtsein; ein Beweis, wie wenig tief die rationalistischen Ideen eingedrungen waren,[3]) wie sehr noch die Volksseele in den Franzosen den Erbfeind, nicht den Bruder sah. „Es ist unglaublich," schrieb Forster am 24. Oktober, „wie stupid das Volk ist; jetzt kommt ihre Leere und Charakterlosigkeit erst recht zum Vorschein. Sie wissen gar nicht, wie ihnen geschehen ist, und vermissen ihre gnädigen Herrn."[4]) Unter Mithilfe der französischen

[1]) Parisische Umrisse, a. a. O. VI. Bd., S. 308. — [2]) A. a. O. S. 180. — [3]) Sehr zu Unrecht hat W. E. H. Lecky, Rationalism in Europe, II. S. 223, London 1873, die Wirkung der philosophischen Lehren denen der Reformation gleichgestellt. — [4]) Perthes, a. a. O. S. 84.

Gewehre ging man nun daran, die Ideen der Revolution zu verbreiten. Am 25. Oktober 1792 wurde nach dem Vorbild des Pariser Jakobinerklubs eine „Gesellschaft der Freunde der Freiheit und Gleichheit" gegründet, die der Herd der französischen Propaganda wurde, der Forster übrigens zunächst nicht beitrat. Die Größe der Agitation, die er entfaltete, zeigt, wie fremd der Klub der heimischen Bevölkerung gegenüberstand, die Art, wie er agitierte, wie fremd er selbst den französischen Absichten anfangs war. So sagt auch Perthes,[1]) daß dem Klub neben einigen redlichen, aber unbedeutenden Phantasten ein Schwarm roher junger Leute angehörte, die eben nichts zu verlieren hatten, teils früher erlittene Unbill rächen wollten, teils durch die Franzosen Geld, Ansehen und Einfluß zu gewinnen hofften. Es war klar, wer bald die Oberhand gewinnen mußte. Zu den Schwärmern wird man Georg Forster unbedenklich zählen dürfen. „Was waren wir noch vor drei Wochen?" rief er am 15. November im Jakobinerklub aus, „wie hat die wunderbare Verwandlung nur so schnell geschehen können, aus bedrückten, gemißhandelten, stillschweigenden Knechten eines Priesters in aufgerichtete, lautredende, freie Bürger, in kühne Freunde der Freiheit und Gleichheit, bereit, frei zu leben oder zu sterben! Mitbürger! Brüder! Die Kraft, die uns so verwandeln konnte, kann auch Franken und Mainzer verschmelzen zu Einem Volk! Unsere Sprachen sind verschieden; — müssen es darum auch unsere Begriffe sein? Sind Liberté und Égalité nicht mehr dieselben Kleinode der Menschheit, wenn wir sie Freiheit und Gleichheit nennen?"[2]) Leider war diese Verschmelzung in ganz anderem Sinne gedacht, als in dem Forster es sich damals vorstellte. Neben den Mätzchen der Pflanzung von Freiheitsbäumen und der Verteilung dreifarbiger Kokarden, die, auf romanischen Geist berechnet, ihre Wirkung in Deutschland allerorten verfehlten — nur in die Literatur ist der Freiheitsbaum übergegangen; bei Goethe: „sie pflanzten mit Lust die munteren Bäume der Freiheit", bei Jean Paul im

---

[1]) A. a. O. S. 86. — [2]) A. a. O. VI. Bd., S. 416.

Titan bereits umgebogen: „Die Sonne trat hinter eine Säulenreihe von runden Laubeichen hervor, diesen deutschen Freiheitsbäumen“[1]) — wurde sowohl durch Flugschriften wie auch durch Zeitungen für die Verbreitung französischer, nicht kosmopolitischer Ideen gesorgt. Bezeichnenderweise führte eine der einflußreichsten Zeitschriften den Titel „Der Patriot“, der seine geistige Nahrung fast ausschließlich von Pariser Journalen bezog und auch selbst seine dichterischen Produktionen hauptsächlich auf Übersetzungen französischer Freiheitsgesänge beschränkte. Von Übertragungen der Marseillaise sind mir in dieser Zeitschrift zwei durchaus mißlungene Versuche begegnet; sie einzudeutschen wurde übrigens vielfach versucht, ganz Feinfühlige haben sie auch in den Schlußversen des Trauergesangs im 3. Akt des 2. Teils des „Faust“ wiederfinden wollen.[2])

Die Art der Agitation, die der Mainzer Klub entfaltete, geriet bald in verwerfliche Bahnen. Sehr lehrreich ist z. B. die Instruktion, die der Patriot (C. Drittes Stück) an junge Volksredner gibt, und die ich ausführlicher mitteilen will, da sie typisch dafür ist, wie die ihre Brüder liebenden Jakobiner auf jene einwirkten. „Lerne, junger Mann, der du auf das Volk wirken willst, lerne vorher auf einzelne Menschen wirken! Schaden sogar können deine Wahrheiten, wenn du den Zeitpunkt verfehlst. Individuen und Volk haben ihre Freunde für Perioden. Je mehr du an diesen zu tadeln weißt, um so mehr halte mit jeder Wahrheit zurück, die auf das Vorurteil für den Freund Bezug haben könnte; denn je mehr Vorurteil, desto wilderer Affekt sprudelt dir entgegen. Durch Vernunft allein richtest du so wenig bei dem Publikum als bei Individuen gegen Vorurteile aus, wenn du nicht irgendeinen andern im Menschen liegenden Affekt zum nahen Bewußtsein bringen kannst. Mit diesem treibst du dem Menschen sein Vorurteil aus, und deine Gründe sagst du dazu, weil man doch gern will, daß es heiße, man habe nach Vernunft ge-

---

[1]) Vgl. Grimms Wörterbuch IV., I. Artikel Freiheitsbaum. — [2]) Zeitschrift für den deutschen Unterricht. 20. Jahrg., S. 254.

handelt. Dazu kommt noch, daß es immer Leute gibt, welche schlau genug sind, das Publikum aufzufordern, daß es sich an dir räche, weil du ihm wissen ließest, daß es ein Vorurteil hätte. Denn ein und für allemal muß ich dir sagen, daß Vorurteile schon zuvor durch irgendeinen hinreichenden Affekt losgerissen sein müssen, ehe du sagen darfst: es war da. In M. empörst du dir das Publikum, wenn du etwas, wär' es auch noch so gerade auf dem Weg der Mittelstraße, für die Ausländer sagst; in St. wirst du übel aufgenommen, wenn du eben so wahr gegen sie redest. Hast du aber eine solche Geschmeidigkeit nicht — nun so ziehe dich zurück in den engern Kreis deiner Berufspflichten; denn wer zu feurig ist, um mit der Wahrheit temporisieren zu können, bekommt sonst die Schwindsucht."

Daß diese Mahnung nötig war, zeigt die Art, mit der man bestehende Vorurteile ausschlachten zu können glaubte. Wir sahen, daß gegen den Adel, namentlich bei den Stürmern und Drängern, manches Wort gefallen war; plumper und ungeschickter griff man das auf. In dem „Patrioten-Katechismus"[1]) wird z. B. in Frage und Antwort gezeigt, daß der Adel das Volk absichtlich dumm erhielt. Als seine Pflichten bezeichnet der adelige Vertreter, die gemeinen Leute so hart drücken und plagen zu müssen, wie er kann; wobei er nur die kleine Rücksicht zu nehmen hat, diesen Schwamm so auszudrücken, daß ihm fürs nächste Jahr noch was zu drücken übrig bleibt. Besser half man sich durch Übersetzungen französischer Stücke, die wenigstens nicht unverhüllten Blödsinn enthielten. Der „Patriot", der die Wirkung des vorerwähnten Katechismus selbst nicht allzu hoch schätzen mochte, brachte eine wirksamere Szene aus dem später auch gesondert erschienenen Lustspiel „Der Aristokrat in der Klemme",[2]) in der ein Arzt einem Baron mitteilt, es habe während seiner Krankheit eine Umwälzung stattgefunden. Der Dialog, der daraus folgt, ist nicht schlecht.

[1]) Ein wunderschönes Büchlein, gar erbaulich zu lesen für Junge und Alte. Mainz 1792. — [2]) Eine Übersetzung von Fabre d'Eglantines „Le Convalescent de qualité ou l'Aristocrate", Paris 1791. Vgl. H. Welschinger, Le Théâtre de la révolution. Paris 1880, S. 209.

Der Baron: Aber Doktor, da könnten wir ja unsere Privilegien verlieren. Der Arzt: Sie sind verloren. Der Baron: Was bleibt uns denn übrig? Der Arzt: Die heiligen Rechte des Bürgers und des Menschen. Der Baron: Was gingen uns die an? Die werden uns nicht bereichern.

Zu diesen rhetorischen Spielereien blieb aber bald keine Zeit mehr. Die Position des französischen Heeres um Mainz war vor unliebsamen Überraschungen nicht gesichert, und die Kriegslage brachte natürlich der hauptsächlich Ackerbau treibenden Bevölkerung nicht die Vergünstigung, die bei dem Erscheinen Custines vorausgesagt war, und auf die Forster so große Hoffnung gesetzt hatte. „Es ist erbärmlich,“ schrieb er an Heyne,[1]) „wenn die Leute immer nur bei diesem Repräsentieren stehen bleiben und sich wirklich einbilden, man spiele nur die Freiheitskomödie in Frankreich. Diese Komödie wird so gut gespielt, daß der Bauer durch das ganze Frankreich von der baren Hälfte seiner Lasten befreit ist. Darum fühlt er sich, darum ist er glücklicher als zuvor. Er kann sich satt essen, er kann sich kleiden, das konnte er nicht unter dem Harpyienregimente.“ Das war gleichzeitig der wunde Punkt, an dem die Agitation des Klubs zu scheitern drohte; man konnte sich eben nicht satt essen. Dadurch mehrten sich die Fragen, worin denn die Freiheit und Gleichheit bestände, und sie gaben dem Klub Gelegenheit zu zeigen, was er in der Widerlegung entgegengehaltener gewichtiger Gründe vermochte, der bis jetzt nur das Echo der Pariser Rednertribünen gewesen war.

Er versagte gleich bei dem ersten Angriff auf der ganzen Linie. Er, dem das Messer der Guillotine nicht zur Verfügung stand, vermochte mit Vernunftgründen allein hungrige Magen nicht zu beschwichtigen. Forsters vage Erklärung: „Irgendwo muß das Gute doch zuerst an den Tag kommen und sich dann über die ganze Erde verbreiten; ein Mainzer erfand die Buchdruckerkunst, und warum nicht ein Franke die Freiheit des achtzehnten Jahrhunderts,“[2])

---

[1]) A. a. O. VIII., S. 150. — [2]) A. a. O. VI., S. 146.

hat wohl nur verwundertes Kopfschütteln erregt; aber seinen Genossen, die sich um wirkliche Definitionen bemühten, erging es nicht besser. Sie beriefen sich hierbei gerne auf Adelungs Wörterbuch, ohne damit sonderlich die Klarheit des Begriffes zu fördern. Adelung[1]) teilt ein in Freiheit in engerem Verstande, erstens in dem physischen Zustand, da eine Person oder Sache von demjenigen frei ist, was dessen Bewegung hindert oder einschränkt; zweitens in Freiheit im bürgerlichen und gesellschaftlichen Verstande. Die natürliche Freiheit ist derjenige Zustand, in welchem der Mensch in seinen Handlungen von keinem andern abhängt. Die wahre Freiheit endlich ist die Willkür unter Leitung der Vernunft. A. J. Dorsch,[2]) der Kommissär der Konstitutionsgesellschaft in Straßburg, leitet die Freiheit von der Souveränität des Volkes ab, ohne die keine Gesetze möglich sind, welche als Ausdruck des allgemeinen Willens der Nation betrachtet werden können; „was ist denn die bürgerliche Freiheit sonst, als die Befugnis, alles tun zu dürfen, welches Gesetze, in die ich selbst gewilligt habe, nicht untersagen?“ Georg Wedekind, der Herausgeber der schon zitierten Zeitschrift „Der Patriot“, widmete der Freiheit und Gleichheit eine ganze Ansprache, ohne zu einer anderen Lösung zu kommen als der: „Freiheit ist: so zu handeln, daß unser Tun allgemeines Gesetz werden kann; Gleichheit ist das Vermögen, nach Maßgabe unserer natürlichen Anlagen uns möglichst glücklich machen zu können“. Freiheit teilt er dann noch in Privat- und Volksfreiheit. Gleichheit bezweckt nur Beseitigung der Privilegien, setzt er vorsichtig hinzu, und gleichen Anteil an der Gesetzgebung. Natürlich erwiesen sich solche Erklärungen ohnmächtig gegenüber den Tatsachen. Gegnerische Anrempelungen gröbsten Stils blieben denn auch nicht aus. „Freiheit?“ fragt eine Schrift, die das alte mit dem neuen Mainz vergleicht (Deutschland 1792, S. 26), „Versteht ihr etwa hierunter die unglückliche

[1]) Joh. Christ. Adelung, Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart. Zweiter Teil. Sp. 295 f. Leipzig 1796. — [2]) Anrede an die neugebildete Gesellschaft der Freunde der Freiheit und Gleichheit in Mainz. S. 40.

Erlaubnis, ungestraft das Handwerk des Henkers zu treiben? oder die entehrende Befugnis, das Haus eines jeden zu plündern, der Vermögen hat? Ich habe zu euch, redliche Mainzer, das Zutrauen, daß ihr mit Freiheit gewiß nicht eben jene Begriffe verbindet, welche im Anfange der Revolution und zuweilen auch itzt die Pariser Kannibalen, die Marseiller und Ohnehosen von Freiheit hatten." Natürlich wurde hierauf erwidert. „Der Aristokrat auf Seichtheiten und Lügen ertappt" betitelt sich diese Schrift, die die Ausführungen des Gegners wieder abdruckt und mit Anmerkungen versieht. Hierzu sagt sie: „O! Die Erklärung von Freiheit wissen wir noch besser! und die Ihrige angenommen, so entsteht die kleine Frage, wer machte diese Gesetze, nach welchen sich in vielen Fällen der Gerechtigkeit eine Nase drehen ließ; indem der Fürst seine Kreaturen und Kreaturenskreaturen zu Land- und Leuteschindern hinsetzte; und endlich die Besteuergesetze — und die Privilegien?" — gibt also keine eigne Erklärung.

Was eine Definition der Freiheit namenlos erschwerte, war die Überzeugung, die jeder von sich hegte, daß gerade er den richtigen Begriff davon besaß. Die Schweiz, die als das Musterland der alten Freiheit gerne den Anhängern der französischen Umwälzungen entgegengehalten wurde, hatte gleich bei Ausbruch der Revolution ihren Standpunkt dahin präzisiert, daß sie ihre Auffassung der Freiheit von der französischen stark schied. „Schön bist du mit deinen Alpenhöhen, Die da groß in Morgenwolken stehen Und der Freiheit stolze Grenzen ziehn!" singt Joh. Ludwig am Bühls Schweizer Freiheitsgesang[1]) gleich 1789. Das Lied gibt sich als eine Art Danksagung an die Väter, die das Land gegen Habsburg verteidigt haben. „Die Freiheit lebet noch; Gesetzen sind wir untertan Und keinem Herrscherjoch. — Friede herrscht in Tälern, sanfter Friede! Freiheit braust der Strom von Felsenwand! Freiheit jubeln wir im frohen

---

[1]) Das von Joh. Heinrich Egli, Zürich, 1789 komponierte Gedicht war ursprünglich als Anhang zu Lavaters Schweizerliedern gedacht, erschien aber für sich mit Rücksicht auf die Komposition in großem Format.

Liede! Sei gesegnet, teures Vaterland.“ Auch die Reichsstädte glaubten, wie die Schweiz die Freiheit in den Bergen, sie in ihren Mauern eingeschlossen zu haben. Das nahe Frankfurt beantwortete einen „Aufruf zur Freiheit von einem jungen Mainzer Bürger“ alsbald mit einem „Aufruf zur Ruhe“.[1]) „Sehet! wie bisher in Frieden Frankfurts Untertanen blühten, Ohne einen Freiheitsbaum; Euer schöner Freiheitsgarten, Eure Fahnen und Kokarden Sind wahrhaftig nur ein Traum. Auf! laßt uns der Vorsicht danken, Daß der General der Franken Uns bisher noch nicht befreit; Denn ein solcher Volksbefreier Ist wahrhaftig viel zu teuer, Denn er bringt uns schlechte Zeit.“ Auch Hamburg stimmte ein in dem Freiheitslied für Hamburger von Joh. Fr. Schink[2]) 1792, das als Flugblatt verteilt wurde. „Alle Welt stößt jetzt zum Lobe der Freiheit in die Posaune,“ sagt der Verfasser, „ob aber Posaunenschall und Geschrei diese schönste und segenvollste Himmelstochter wirklich ehren? Was soll uns Freiheitsschwärmerei? Wir haben Freiheitssinn; Macht mich die rote Mütze frei, Wenn ich es sonst nicht bin? Auch werben wir für Freiheit nicht, Die Wahrheit warb noch nie; Es wirkt von selbst ihr göttlich Licht, Nur freien Dienst will sie.“ Dies partikularistische Freiheitsgefühl kommt am klarsten in der Schlußstrophe zum Ausdruck: „Und unsre Freiheit drückt uns nicht, Es fließt durch sie kein Blut; Sie glänzt auf unserm Angesicht, Nicht auf dem Band und Hut. So nehm' an unsrer Freude Teil, Wes Glaubens, Volks er sei — Und singe Heil dir, Hamburg, Heil, Denn du bist wirklich frei.“ — Unklar ist die Freiheitsdefinition auch ferner geblieben, obwohl auch gründlichere Erklärungsversuche nicht fehlten; so in H. P. C. v. Hedemanns Schrift: Über die Freiheit, Altona 1790, die eine Erläuterung der zu Paris erlassenen Menschenrechte gibt und darin gipfelt, man solle den Begriff von Freiheit nach den gegenwärtigen Umständen richten; dann werde man zufrieden sein, ihn in dem allgemeinen Gegen-

---

[1]) Lokale Umdichtung eines „Gegen die französische Freiheit“ 1792 betitelten Liedes. Vgl. Ditfurth, a. a. O. Nr. 45. — [2]) Vgl. über ihn Meusel, Gelehrtes Teutschland, 8. Bd. Lemgo 1825, S. 117.

satz von Unterdrückung zu finden. Doch noch Joseph Görres' etwa 1800 niedergeschriebene Worte unterscheiden sich wenig von denen, die Forster im ersten Taumel der Begeisterung ausrief: „Die Freiheit,“ sagt Görres,[1]) „soll eine Madonna sein, mit liebevoller Güte soll sie ihren Segen und nichts als Segen spenden; nicht Glanz und Tand und Flitter soll sie umstrahlen, nur Liebe aus ihr sprechen, an ihrem Busen sollen ihre Kinder Wohlsein saugen, und in ihrer Gabenfülle sich sättigen.“ —

Mehr noch als die verschiedene Auffassung des Freiheitsbegriffs stand der französischen Propaganda die religiöse Voreingenommenheit entgegen, die gerade in den Ländern am stärksten war, auf die sie nach der Lage der Dinge am ausgiebigsten hätte wirken können. „Der Patriot“ (A. Drittes Stück) führt unter den Gründen, die eine laute und freudige Annahme „jener Glückseligkeit, die die fränkischen Waffen dargeboten haben“, verhinderten, die Unwissenheit und wirkliche Schwächung des Menschensinns durch langen Druck, Aberglaube, Müßigkeit, Faulheit und Entnervung der Städtebewohner unter einem weichlichen, sybaritischen Pfaffenregiment auf. Forster erhob leidenschaftliche Anklagen gegen die geistliche Herrschaft: „Im Ernste, was lästern jetzt die Priester das brausende, empörte Menschengeschlecht? War es nicht seit Jahrtausenden ihnen allein anvertraut? Waren sie nicht seine unumschränkten Erzieher? War es nicht gewohnt, ihnen blindlings zu folgen? Mußte es sich daher nicht nach ihrem Muster bilden? Fern sei es von mir, die Verbrechen zu entschuldigen, womit man die heilige Sache der Freiheit entehrte. Aber wenn auf den neuesten Revolutionen der Makel der Unsittlichkeit haftet, wessen ist die Schuld? Wer schuf uns das falsche, schädliche System der Sittenbildung? Wer ging uns mit verwerflichem Beispiele voran und trieb die freche Verworfenheit so weit, ihr zuletzt nicht einmal mehr den Mantel der Scheinheiligkeit umzuhängen? — Armes Menschengeschlecht, aus welchen Abgründen hast du dich noch emporzuarbeiten!“[2])

[1]) Joseph von Görres, Politische Schriften, I. Bd. München 1854, S. 95. — [2]) A. a. O. VI., S. 291.

Er überzeugte so wenig wie die ruhigeren Ausführungen seiner Genossen, so die des Kommissärs des oberrheinischen Departements, Friedrich Georg Pape, der die Verträglichkeit der neufränkischen Verfassung mit dem Katholizismus nachzuweisen suchte. Es sei ja nichts weiter geschehen, als daß man müßige Tagediebe aus ihren Raubnestern verjagt und den so lange betrogenen Bürgern ihr Gut zurückgestellt hätte. Nur ein beim Volke beliebter Mann könne Seelenhirt sein. Den Priestereid, der ja auch in Frankreich gewaltige Stürme erregt hatte, suchte er dadurch zu rechtfertigen, daß man nur vor neuen Ränken der Priester gesichert sein wollte. „Da war nun natürlich die Religion zu Grunde gerichtet; aber nur die Pfaffenreligion, nicht die christliche." Daß die christliche Religion ungehindert fortbestehen bleibe, sprach man immer wieder aus. Auch von geistlicher oder doch vorgeblich geistlicher Seite wurde erklärt, daß durch die fränkische Verfassung an der katholischen Religion nichts geändert worden sei. „Werfet euch in die Arme der mächtigen Frankenrepublik, und Kindeskinder werden euch noch in euren Gräbern segnen, daß ihr eure ganze Nachkommenschaft glücklich gemacht habt," lautet die „wohlmeinende Warnung eines alten Pfarrers an die Bewohner der ehemaligen Bistümer Mainz, Worms und Speier," die sich übrigens durch einen sehr ruhigen Ton auszeichnet. Aber die gegnerischen Stimmen wurden durch kein Mittel zum Schweigen gebracht. „Über die Gefahr, die den Thronen, den Staaten und dem Christentume den gänzlichen Verfall drohet, durch das falsche System der heutigen Aufklärung und die kecken Anmaßungen sogenannter Philosophen, geheimer Gesellschaften und Sekten" betitelt sich eine Schrift, die es für Hochverrat an der Menschheit erklärt, schädliche Irrtümer in schwache Seelen zu bringen. Als Musterbeispiel sei hier die Predigt, die Alois Komploier zu Bozen auf öffentlicher Kanzel 1792 gegen den französischen Freiheitsbaum hielt, etwas eingehender erwähnt. Sie verdammt den Freiheitsbaum, weil er erstens seinen Ursprung von der Hölle hat, weil sein Schatten die Laster deckt, und endlich, weil sein Gipfel dem Himmel

trotzet. Die Rede strotzt von Angriffen auf die Franzosenfreunde. Daniel 4, 8: „Es war ein großer und starker Baum mitten im Lande, worunter sich alle Gattungen der wilden Tiere, die aus den Wäldern hervorkrochen, zusammengerottet hatten“ wird ausgeschlachtet gegen die Anhänger des „ehrlosesten Baumes“, des „Laster-Holzes“. „Ihr werdet nachmals, so wie itzt, eure Beherrscher haben,“ ruft der Prediger aus, „aber nicht mehr wohltätige Fürsten, sondern philosophische Tyrannen werden eure Beherrscher sein; und wenn der goldene Szepter einmal zerbrochen sein wird, so wird der eiserne — der unmenschliche — mit seinem ganzen Gewichte über euren Nacken hinfallen“. Am grimmigsten wendet er sich gegen die Lehrer. „Ist es Wunder demnach, daß verschiedene deutsche Lehrer und Mamelucken, die schon lange der Abfeim des menschlichen Geschlechts waren, einen Sprung über die Grenze gewagt haben, um auch dort ihr Glück zu machen, wo die Lügen so teuer verkauft und Trugschlüsse hochgeschätzt und die ausgeschämtesten Lästerungen wider Fürsten und Staaten, wider Kirche und Offenbarung mit Ehrenstellen belohnet werden?“ —

Auf dieselben Schwierigkeiten stieß die Einführung der französischen Verfassung in den besetzten Gebieten. Man ließ es freilich an nichts fehlen, ihre Annahme mit Güte oder Gewalt durchzusetzen; aber es wollte nicht gelingen. Sehr verbreitet war z. B. eine kleine Schrift von Thomas Payne „Über die Regierungen und die Ur-Grundsätze einer jeden derselben. Paris im dritten Jahre der Republik“, die zwei Regierungsarten unterscheidet: 1. die durch Wahl und Stellvertretung, 2. die durch Erbfolge. Die letztere wird ganz und gar verworfen. Dagegen preist Payne die Regierung durch Stellvertretung: „Im Naturzustande haben alle Menschen gleiche Rechte, aber nicht gleiche Stärke; der Schwache kann sich nicht selbst gegen den Starken schützen. Da sich dies so verhält, so besteht der Zweck der Einrichtung der bürgerlichen Gesellschaft darin, ein Gleichgewicht in der Stärke und eine Garantie der Gleichheit der Rechte hervorzubringen. Die Gesetze eines Landes, wenn sie gut gemacht sind, haben dies zur Absicht. Jeder Mensch erhält den Arm

des Gesetzes zu seinem Schutz, der bei weitem kräftiger ist als sein eigener, und deswegen hat jeder Mensch ein gleiches Recht zur Bildung der Regierung und des Gesetzes, von welchem er regiert und gerichtet wird.“ Mit der christlichen Religion, die man, wie wir sahen, gegen die katholische abgegrenzt hatte, wies man die Übereinstimmung der neufränkischen Staatsverfassung nach; ein „Bürgerkaplan“ in Wöllstein unterzog sich dieser Aufgabe. Auch sehr viele der im Jakobinerklub gehaltenen Reden suchten die Vorzüge der neuen Verfassung ins Licht zu stellen. Daß man nicht nur bei Reden blieb, zeigt die „protokollarische Erzählung der von den Mainzer Freiheitsaposteln an den Einwohnern des Dorfes Finthen verübten Gewalttätigkeit“. Auch französische Zeugnisse berichten, daß niemand den ausdrücklichen Wunsch zeigte, frei zu sein.[1]) Zu Aachen und Köln herrschten ungefähr dieselben Zustände wie zu Mainz;[2]) befragt, ob sie mit ihrer alten Verfassung zufrieden seien, riefen alle Bürger einstimmig „Ja!“, ob sie keine Änderung wünschten, riefen alle „Nein!“ Freilich fanden sich zerstreut einzelne Männer, denen die vorläufige Herrschaft der Franzosen das einzige Mittel zur Erreichung einer Republik schien. Forster, der vielleicht erkannte, daß dieser Republik kein langes Dasein vergönnt sein würde, trat für den Anschluß an Frankreich ein; die Idee einer selbständigen „cisrhenanischen“ Republik nahm 1796 Görres wieder auf;[3]) allgemeine Sympathien scheint diese Idee zu keiner Zeit gefunden zu haben.

Wir können Mainz, das mit der Wiedereinnahme durch die Verbündeten seine für die Aufnahme der Revolutionsideen typische Bedeutung verlor, nicht verlassen, ohne wenigstens in einigen Worten Georg Forsters Stellung zu beleuchten, die er während der stürmischen Tage eingenommen hatte.[4]) Daß er überzeugter Republikaner war, hat ihn vielleicht in

[1]) A. Sorel, a. a. O. III., Paris 1897, S. 179. — [2]) Perthes, a. a. O. S. 139. — [3]) Perthes S. 213 ff. — [4]) Leider überhebt uns auch Friedrich Schlegels Aufsatz (Prosaische Jugendschriften, ed. J. Minor, II. S. 119—139) nicht dieser Aufgabe, da die Vorwürfe gegen Forster trotz ihm noch immer nicht verstummt sind.

manchen seiner Reden zu weit fortgerissen; es ist Unsinn, ihn darum einen Vaterlandsverräter zu schelten. Seine leidenschaftglühende meisterhafte Sprache ließ ihn natürlich aus dem Chor seiner Genossen hervortreten und ihn als Führer einer Bewegung erscheinen, von der er nur Herold war. Die Angriffe der Xenien 845 (347) Phlegyasque miserrimus omnes admonet: „O ich Tor! Ich rasender Tor! Und rasend ein jeder, Der, auf des Weibes Rat horchend, den Freiheitsbaum pflanzt!“ und 846 (348) Die dreifarbige Kokarde: „Wer ist der Wütende da, der durch die Hölle so brüllet Und mit grimmiger Faust sich die Kokarde zerzaust?“[1]) haben ihren Grund darin, daß seine Schwärmerei in Weimar kein Verständnis fand; doch hat man ihn mehr bemitleidet als gehaßt, wie der Brief Schillers an Körner vom 21. Dezember 1792 zeigt. Sicher ist, daß die Behandlung, die ihm von dem Kurfürsten vor der Einnahme von Mainz zuteil wurde, die Sprache nicht rechtfertigte, die er gegen die „Tyrannen“ führte. „Einen Fürsten wird niemand mehr wollen, wer die Freiheit einmal gekostet hat,“[2]) hat er bei einer Rede im Jakobinerklub ausgerufen. Daß sein Glaube an die Freiheit, der ihn bei all seinen Handlungen beseelte, ihn zu einem völligen Mißverständnisse der französischen Ziele geleitet hatte, sollte er in Paris erfahren. Aber dieses Mißverständnis war fast notwendig für ihn, der nur von der Freiheit gehört, ohne zu erkennen, was sie eigentlich sei, und um umzulernen, wie seine Zeitgenossen, die mit ihm diesen Irrtum geteilt, waren ihm keine Stunden mehr vergönnt. Daß er seinen Charakter rein gehalten — was man von vielen Mitgliedern des Klubs nicht sagen kann, die nach Abzug Custines die Mainzer mit grimmigem Hasse verfolgten (vgl. z. B. Goethes Bericht der Belagerung von Mainz) — dafür vermag ich ein, wie ich glaube, noch unbekanntes Beispiel beizubringen. In dem Stücke „Die Patrioten in Deutschland oder Der Teufel ist los“[3]), einer sehr derben Satire auf den Mainzer Jakobinerklub, in der

---

[1]) Schriften der Goethe-Gesellschaft, Bd. VIII S. 98. — [2]) A. a. O. VI., S. 424. — [3]) Eine tragische Farce, aufgeführt auf dem Mainzer Nationaltheater. Mainz, im zweiten Jahre der Republik.

die Führer Metternich, Dorsch, Custine in den unflätigsten Ausdrücken beschimpft und ihre selbstsüchtigen Absichten an den Pranger gestellt werden, kommt nur Forster gut weg. „Ich sehe, daß ich mich sehr betrogen habe. Anstatt daß das Wohl des Volkes der einzige Gegenstand unserer Beratschlagung sein sollte, beschäftigen sich diese Herrn bloß mit Kindereien und eignem Interesse", erklärt Forster (V. Akt) und verläßt die Versammlung des Klubs.

Nach dem Abzug der Franzosen[1]) kamen die gegnerischen Schriften, die die Furcht vor den Bajonetten bis jetzt gehindert hatte, in großer Masse zu Worte. Es sind dies freilich noch immer keine eigentlichen Schriften gegen die Revolution (so langsam verbreitete sich die Kenntnis über deren wahre Natur), sondern lediglich durch Vorgänge in den besetzten Ländern veranlaßte, oder durch allzu dreiste Behauptungen der Jakobinerblätter ins Feld gerufene Klagen und Ermahnungen. Zu dem vielzitierten „Patriot" erschien in dem „Anti-Patriot" ein Gegenstück. Eine ganze Anzahl nationaler Stimmen erhob sich jetzt, als die Gefahr vorüber war. So die „Gedanken eines Antipatrioten aus Preußen", die das Betragen des Generals Custine auf deutschem Boden in einer Unterredung Friedrichs des Großen mit dem vor Frankfurt gefallenen hessischen Major von Donop darstellen; ferner „Der deutsche Patriot wiegt das Betragen der Franzosen jenseits des Rheins", der daran erinnern will, daß die Franzosen von jeher Deutschlands Feinde waren. „Ehrliche, treue und rechtschaffene deutsche Männer! traut ihren Vorspiegelungen und Versprechungen nicht; laßt euch nicht durch Lästerungen irre führen". Gegen die Lehre der Freiheit und Gleichheit wendet sich ein „deutscher Biedermann". Diese Schriften erscheinen aber fast durchweg ohne Verfassernamen; als Erscheinungsort figuriert gewöhnlich Deutschland, was ja postalisch noch immer ein weiter Begriff war. Von ganz besonderem Mute zeugt es schon, wenn einmal

[1]) Über die Mainzer Vorgänge vgl. besonders Heigel, II. S. 58 ff. Noch immer lesenswert ist der Roman von Heinrich König, „Die Klubisten in Mainz," Leipzig 1847, völlig verfehlt dagegen das Schauspiel „Weltbürger und Patriot" von Ludwig Eckardt, 1862.

ein „Freund der Wahrheit“ auf dem Titel beifügt „Im ersten Jahre der Frankentyrannei in Deutschland“.

Die Hochflut der Schriften für und wider die Revolution schwillt merkbar nach 1793 ab, um gegen Ende von 1796 mit dem neuen Erfolge der französischen Waffen wieder aufzutreten. Sobald die unmittelbare Gefahr bzw. der Schutz der französischen Heere wieder entfernt war, scheint sich die große Masse der Bevölkerung schlecht und recht mit den gegebenen Zuständen abgefunden zu haben; daß sie jemals bis in die innersten Tiefen aufgerüttelt wurde, ist nirgends zu bemerken. Manche ruhigere Schrift mag in dieser Zeit indessen mehr gewirkt haben als in den Tagen ihrer Entstehung. So der „Kosmopolitische Beobachter“, der Januar 1793 zum ersten Male in Mainz erschienen war, und in dessen Inhalt ein ganz interessanter Artikel über den Unterschied des Kosmopoliten und des Patrioten gefunden wird. Er behauptet, der Patriotismus sei unweise und unsittlich, wenn er den Kosmopolitismus ausschließe. „Wenn der Patriot die Ergießung seines Wohlwollens, seiner Kraft und Tätigkeit nur auf den Erdfleck seiner Geburt einschließt, an dessen Grenzen sich eine chinesische Mauer befindet, hinter ihr ein Land wie an der Küste von Onalaschka, und den Rest der Sterblichen als seine Feinde denkt, mit denen er nur die Gestalt gemein hat — so denkt, so empfindet nur der Mensch von engem Kopf und eingeschrumpftem Herzen; nicht der weise Patriot. Anhänglichkeit am Boden ist nur möglich, wo Sicherheit für dessen Besitz, wo Gleichheit, Freiheit und Eigentum ist.“ Auch diese Predigt der Menschenliebe kam verspätet, seitdem durch den Krieg der nationale Gegensatz aufs neue verschärft worden war. Die Beurteilung der Franzosen durch Deutsche hat sich ja in verhältnismäßig kurzer Zeit wesentlich geändert; von begeisterter Franzosenverehrung war man bald zu kühler Geringschätzung gekommen, die nachher in flammenden Haß übergehen sollte.[1]) Am frühesten brach er durch gegen die

[1]) Vgl. A. Fr. Raif, Die Urteile der Deutschen über die frz. Nationalität im Zeitalter der Rev. und der deutschen Erhebung. Abhandlungen der mittleren und neueren Geschichte, Heft 25.

deutschen Stammesbrüder, die sich den Franzosen angeschlossen hatten. Ein ergötzliches Bild über die Stimmung, die man in Frankfurt den gefangenen deutschen Revolutionshelden entgegenbrachte, zeigt eine Szene aus dem Schauspiel „Die Mainzer Illuminaten“[1]) (Erster Aufzug, V. Auftritt).

Die Szene ist zu Frankfurt auf der Zeil.

Ein Bürger: Was ist das für ein gräßlich Lärmen? Was bedeutet dieses?

Ein anderer Bürger: Weiß nicht! — Wollen doch sehen. —

Ein Trupp Buben: Vi-vat! Vi-vat! Sie haben einen, sie haben einen — Vi-vat! Vi-vat!

Ein anderer Trupp: Der Erzschurke — Der Land- und Leut-Verräter! speit ihm ins Gesicht — hängt den verfluchten Racker.

Ein anderer Trupp: Sie haben den Freiheitsritter erwischt.

Ein Trupp Weiber: Werft ihn mit faulen Eiern, das Rabenaas! — Wer ist der Kujon?

Ein Soldat: Es sind zwei Geistliche aus Mainz, Blau und Arnsperger[2]) nennen sie sich — Hat den Freiheitsbaum zu Kassel gepflanzt.

Ein Mainzer Emigrant: Schöne Geistliche — Halunken seid ihr, habt uns alle unglücklich gemacht!

Ein Trupp Buben (wirft mit faulen Eiern nach den Gefangenen): Freiheit — Gleichheit — Ça ira — Ça ira — Freiheit — Gleichheit!

Blau (zu den Soldaten): Herr Soldat, schütz' Er uns doch —

Soldat: Fort, ihr Schurken, habt ihr uns nicht Lohnknechte geschimpft? (Gibt einem jeden etliche Prügel über den Buckel.)

Buben: Freiheit! Gleichheit! werft sie mit Dreck, die Spitzbuben.

---

[1]) Ein tragikomisches Schauspiel in 100 Aufzügen. 1793. — [2]) Zwei in Flugschriften vielfach angegriffene Führer der Mainzer Bewegung.

IV. Flugschriften und Satiren allgemeinen Inhalts.

Es dürfte auffallen, daß die Flugschriften sich fast durchweg auf lokale Vorgänge beschränken, und von den Pariser Ereignissen wenig oder gar keine Notiz nehmen. Dies trifft auch für diejenigen zu, die sich nicht mit den Mainzer Vorgängen beschäftigen und in anderen Teilen Deutschlands entstanden sind. Schuld daran trägt einesteils wohl die Zensur, die nach Ausbruch der französischen Unruhen verschärft worden war,[1]) anderenteils aber auch die Gleichgültigkeit, die das Publikum auswärtigen Vorgängen entgegenbrachte. So ist mir z. B. eine Flugschrift, die zu dem Prozeß und der Hinrichtung Ludwigs XVI. wirklich Stellung nimmt, überhaupt nicht zu Gesicht gekommen. Dafür hat aber ein findiger Verleger, der wohl eine lange Dauer des Prozesses voraussetzte, die zugehörigen Akten in einer Monatsschrift veröffentlicht, die eigens zu diesem Zwecke ins Leben gerufen worden war.[2]) Eine „Beschreibung der Blutszenen des 10. August und 2. September 1792 in Paris in Briefen eines Augenzeugen", Altona 1793, spekuliert nur auf die niedersten Instinkte der Masse und entbehrt jeglichen Wertes. Ebenso verhält es sich mit dem „Nachboten. Eine Geschichte der französischen Auswanderung und der dabei vorgefallenen Liebesabenteuer und politischen Begebenheiten. Gebeichtet von einem bekehrten Emigranten", Berlin 1793. Wenigstens humoristisch ist der „Schwernotspatriotische Brief an den schwedischen König, von dem echten Patrioten Eichbaum",[3]) der sich gegen Gustav von Schweden richtet, weil er in einem Briefe an Baron Staël-Holstein Ludwig XVI. beklagt hatte. „Seitdem ich frei bin", fängt dieses edle Schriftstück an, „und zum Teufel weiß, daß ein Mensch keinen Pfifferling mehr gilt, als ein

[1]) Wie die Zensur gehandhabt und mit welchen Mitteln sie umgangen wurde, erzählt anschaulich Ernst Consentius, Die Berliner Zeitungen während der franz. Rev., Preußische Jahrbücher 117, S. 449 ff. — [2]) Vollständige Prozeß-Akten, welche dermal über Ludwig XVI., den letzten französischen König, bei der National-Konvention verhandelt werden. Eine Monatsschrift 1793. — [3]) Straßburg, im dritten Jahre der Freiheit.

anderer, so groß er auch tun mag, kömmt mich dann und wann die Lust an, den ehemaligen souveränen Herren im Namen des französischen Volkes zu antworten, über welches sie, einer nach dem andern, eben so dumm als hundsföttisch ihren Geifer auslassen.“ Ohne Ort und Jahr erschien ein „Allgemeiner Aufstand“ betiteltes Blatt, das als „vertrautes Sendschreiben an die benachbarten Völker, um sie zu einer heiligen und heilsamen Empörung aufzumuntern“ bezeichnet wird; es ist interessant wegen seiner gänzlich von den Begriffen der Stürmer und Dränger abhängigen Sprache: „Mensch, der du jetzt den Brief liesest, antworte mir! — Was bist du? Und der Elende, der von dir ein Almosen erbettelt, was ist er? — Ein Mensch, wie du. Nicht wahr? Und der Fürst, der über dich herrscht, was ist er, wenn du ihn als Mensch betrachtest? — Ein Mensch, wie du. Nicht wahr? — Und wenn sie einst sterben, die großen Herren, die mächtigen Fürsten und Könige, was werden sie? — Fühllose, stinkende Leichname, der Würmer Speise, wie die Leiber deiner Väter. Dies können sie selber nicht leugnen. Und würfe man sie, anstatt ins Grab, auf das offene Feld hin, würden wohl die Raben zwischen ihrem Körper und dem Aase deines verreckten Ochsen oder Esels einen Unterschied machen? Frage sie!“ Ging man so in der Verbreitung der revolutionären Ideen zu dem vertrauten Sprachgebrauch zurück, so lehnte man sich bei den Angriffen auf sie an französische Vorbilder an, da man im eigenen Vaterlande keine hatte. Wir sahen ja bereits, daß die für die Freiheit schwärmenden Dichter der 70er Jahre unbehelligt blieben.

Der Konvent wollte z. B. schon im Alphabet den Kindern patriotischen und republikanischen Geist einflößen; so heißt es etwa in dem Katechismus der Bürgerin Desmarets:[1]) „Wer bist du?“ Antwort: „Ich bin ein Kind des Vaterlandes.“ Frage: „Worin bestehen deine Reichtümer?“ Antwort: „In der Freiheit und Gleichheit“ usw. Das

---

[1]) Fr. Lotheissen, Literatur und Gesellschaft in Frankreich zur Zeit der Revolution 1789—94. Wien 1872, S. 46.

Buch war für fünf-, sechsjährige Kinder bestimmt. Nach diesem Vorbild erschien der „Neu verbesserte Straßburger Nationalkatechismus mit Fragen und Antworten zum Unterricht und Gebrauch der großen Kinder im Elsaß 1792". „Wer bist du?" beginnt es auch da. „Ich bin ein freier Franzose und rheinisches Departementskind durch die Gnade der neuen Konstitution." — „Warum sagst du ein rheinisches Departementskind; ich habe geglaubt, du wärst ein Elsässer?" — „Weil wir Elsässer von den Hohepriestern der Nationalversammlung sind umgetauft worden, und sie Ursach hatten, uns nicht mehr Elsässer zu nennen." — — — „Die Ursache ist, weil wir Elsässer Privilegien hatten, die uns glücklicher als andere machten, und welche man uns mit unserem Namen hinweggenommen hat, damit wir, gemäß der neuen Grundsätze, mit andern in eine völlige Gleichheit kommen und wie andere unglücklich werden möchten." „Welches sind die Kennzeichen eines Franzosen?" fährt der Fragesteller fort. „Ein übermütiges, wütendes Angesicht, eine Nationalkokarde, Uniform und Waffen; oder ein betrübtes, niedergeschlagenes Aussehen und zerrissene Hosen. Denn es gibt Aktiv- und Passivbürger, d. i. einige, die ungestraft verfolgen, rauben und morden, andere, die sich geduldig verfolgen, ausrauben und peinigen lassen." Zu derartigen Scherzen gehört auch das Wörterbuch der französischen Sprache, Paris 1799, das so spät erst kommen konnte, da man anfangs mit dem Wortschatze der Revolution[1]) naturgemäß nicht so vertraut war. Das im ganzen nur 30 Seiten umfassende Buch ist, seinem Erscheinungsjahr entsprechend, vorzüglich gegen das Direktorium gerichtet; doch passen einige Verdeutschungen sehr schön zu dem oben erwähnten Beispiele der Spottschriften und werden auch vor 1799 bereits im Umlauf gewesen sein. „Eine Rotte Afterphilosophen," so leitet das Buch sich ein, „erfindet ein paar Zauberworte, Freiheit und Gleichheit (wieder ein schöner

[1]) Theodor Ranft, Der Einfluß der frz. Rev. auf den Wortschatz der frz. Sprache, Gießener Dissertation, Darmstadt 1908, hat die Bedeutungsänderungen im Wortschatz mit Beispielen aus zeitgenössischen Texten belegt. Eine Untersuchung für das Deutsche steht noch aus.

Beweis, daß man mit diesen Worten absolut nichts anzufangen wußte), murmelt sie anfangs ganz leise nur in gewissen Zirkeln, läßt sie nach und nach den Vorübergehenden hörbar werden, stellt sich zuletzt auf offene Plätze und ruft sie so laut aus, daß sie in allen Teilen von Europa widerhallen; und Millionen der Menschen verlieren unter diesem Wortschwall Leben und Eigentum. Von diesen zwei Stammworten haben die französischen Taschenspieler eine ganz neue Sprache abgeleitet und mit diesem Hokus-Pokus Anfangs die halbe Welt geäffet.“ Einige will ich hier wiedergeben. Arbre de Liberté: Der Freiheitsbaum gibt weder Schatten noch Früchte; gerne würde das arme Volk ihn aushauen und ins Feuer werfen, wenn es die Freiheit hätte, seine Hände zu rühren; denn er ist zum Baum der Erkenntnis geworden. Liberté: Die Freiheit, welche die Franzosen betrogenen Völkern verheißen, ist die Freiheit eines Gehenkten, der unterm freien Himmel rund herum frei ist, den kleinen Strick ausgenommen, der ihm die Gurgel zuschnürt. Patriote: Sonst bezeichnete das Wort einen Menschen, der es mit seinem Vaterlande und seinen Mitbürgern wohl meinte, Ruhe und Ordnung wünschte und zur Erhaltung dieses Zwecks keine Aufopferungen scheute; in der Revolutionssprache aber bedeutet es einen Rasenden, der die Welt in Brand stecken würde, wenn sein Egoismus hierbei einen Gewinn zu hoffen hätte. Souveraineté du peuple: Die Majestät in der Klemme. Tyrans: Außer den wohltätigen, menschenfreundlichen, großen, edeln, allgeliebten fünf Direktoren zu Paris und ihren Helfershelfern sind alle übrigen Volksregenten der bekannten vier Weltteile nichts als leidige Tyrannen, welche die unerhörte Grausamkeit haben, ihr Volk glücklich machen zu wollen.“

Solcher Eifer ist aber selten. „Des alten Weltbürgers Sirach christliches Kirchengebet“, Germanien 1795, ist in seiner Beurteilung der Franzosen wie auch der gedrückten Untertanen weit sanfter. Ob letztere freilich von seinem Ratschlage, „durch eigne Würdigkeit den Unwürdigen zum Muster zu dienen“ und auf diese Art ihre Lage zu verbessern, viel Gebrauch gemacht haben, darf wohl bezweifelt werden.

Aber die friedliche Sprache bleibt in den Jahren verhältnismäßiger Ruhe vorherrschend; so wenig Eindrücke scheinen im allgemeinen die Greuel der Schreckensherrschaft den nur von fern Zuschauenden hinterlassen zu haben. Gerne las man freilich die zahlreichen Schriften, in denen die Schicksale der Armeen am Rhein, teilweise von Offizieren, geschildert wurden oder „echte Deutsche" ihren Meinungen über diese Kämpfe Ausdruck gaben. Eine innere Anteilnahme und ein Gefühl für die drohende Gefahr wird man in diesen Schriften jedoch vergeblich suchen. Man scheint des Krieges ziemlich müde geworden zu sein und nach Art des Vogels Strauß einfach den Kopf von den Vorgängen der Westgrenze gewendet zu haben; man wollte sie nicht sehen. Der großen Worte war man durch Jahrzehnte überdrüssig geworden, auf Taten rechneten die breiteren Schichten nicht, die sich von einem mit inneren Wirren kämpfenden Staate nicht bedroht glaubten und auch dem Beschluß der französischen Nationalversammlung, keine Eroberungskriege zu führen, großes Vertrauen entgegenbrachten. Daß die wenigen Schwarmgeister, die wie Forster ihren Freiheitstraum durch das französische Eingreifen restlos erfüllt glaubten, in großer Minderheit waren, haben wir bereits gesehen. Daß ihre Schwärmereien von geschickten Emissären der Republik zu deren Gunsten ausgebeutet wurden, lehrt der Mainzer Jakobinerklub. Aber auch die Franzosen täuschten sich über die Tragweite ihres Einflusses. Deutschland war für eine Revolution nicht reif. Es scheint mir fast sicher, daß die Greuel des großen Dramas zu Paris den deutschen Mittelstand nicht über seinen Dämmerschoppen hinaus beschäftigt haben. Beweis dafür ist die Satire, mit der man die französischen Vorgänge zu kommentieren versuchte, und die platt und einfältig ist, wo sie nicht persönlicher Haß, wie bei den Angriffen auf die Führer des Mainzer Klubs, mit Stacheln versieht. Ein Beispiel für viele. 1793 nach der Wiedereinnahme von Mainz erschien ein Büchlein: „Anekdoten bei Gelegenheit des Einbruchs der Neufranken in Deutschland gesammelt", das S. 33 folgendes Geschichtchen zum besten gibt: „Bei meiner Rückreise über W.," erzählt der

Verfasser, „hatte ich das Vergnügen, hier ein sehr gebildetes Frauenzimmer kennen zu lernen, welches mit Enthusiasmus für die Sache der Freiheit und Gleichheit eingenommen war. So viele Freude mir dieses auch machte, so konnte ich es doch nicht über mich erhalten, den boshaften Einfall eines französischen Witzlings aus meiner Erinnerung zu verbannen, welcher meinte: es sei kein Wunder, daß die französischen Damen der neuen Konstitution sehr ergeben seien, da sie von jeher die Menschenrechte — le droit de l'homme — so sehr geliebt hätten. Ich hoffe indessen, daß diese Bemerkung nicht eine und die andere deutsche Dame skandalisieren könne; denn ich bitte sehr, nicht zu vergessen, daß hier natürlich bloß von französischen Damen die Rede ist." Neben solchem Blödsinn liebte man es, die zerrissene Kleidung der Nationalgardisten zu bewitzeln; auch die Assignaten mußten herhalten. Namentlich die freien Reichsstädter, vor allem die Frankfurter, konnten sich nicht genug tun, ihre „gutsituierten" Verhältnisse gegen die armen Franzosen herauszustreichen. Auch in Karikaturen stellte man die Nationalgardisten dar. So erschien schon 1791 eine kolorierte Radierung in 4°,[1]) auf welcher die Freiheit in Figur eines Nationalgardisten dargestellt ist, der, traurigen Antlitzes gen Himmel blickend, halb im Kerker, halb in der freien Natur sitzt, sechsfach um Hals, Arm und Beine mit eisernen Ketten gefesselt, so daß ihn selbst seine Waffe, das zwischen dem linken Fuß und beiden aneinandergeschlossenen Händen durchgezogene Gewehr, nur belästigen kann. Aus dessen Laufe schaut eine kleine Trikolore mit der Aufschrift „Vive la Liberté Françoise" hervor. An den Säulen des Kerkers sind die Errungenschaften der Revolution in deutscher und französischer Sprache verzeichnet, nämlich: Taxe der neuen Auflagen, Mobiliartaxe, Landesauflagen, Stempel, Grenzkaufhäuser, Patente, Erbschaftsgebühren, Wachen, Gerichtstaxe usw. usw. Links zu Füßen des Nationalgardisten schlummert ein Hund, zur Rechten

---

[1]) Vgl. Flögel-Ebeling, Geschichte des Grotesk-Komischen. 5. Aufl. Leipzig 1888, S. 425 f.

steht ein Trinkkrug, dessen Deckelgriff von einem heftig krähenden Hahne geformt ist. Neben diesem steht eine Schüssel mit leckeren frischdampfenden Speisen, welche ein rothaariger Kater verzehrt; zwischen dem Kruge und der Schüssel liegt ein zerbrochener Säbel im Grase. Die Gesamtdarstellung verhöhnt die Jakobiner. Auch in anderer Absicht bildete man die Zeichen der neuen Freiheit ab; so erschienen „Abbildungen der Guillotine oder neuen Kopfmaschine, der Piquen, der Freiheitsmütze und Freiheitsmünzen der Franzosen“ (ohne Ort und Jahr). In Frankreich hatten sich die Spottbilder auf die Regierung in den letzten Dezennien vor der Revolution bis ins Ungemessene vermehrt, in Deutschland werden sie erst häufiger unter der Napoleonischen Herrschaft. Auch die Gegenseite wurde karikiert; schon 1787 erschien ein Bild, das eine Marktszene darstellt, auf der ein anständiger Zuschauer von einem noch besser gekleideten Manne beraubt wird,[1]) das mehr zu denken gibt als die vorerwähnten Darstellungen.

Überhaupt war die Satire auf das hinsterbende Deutsche Reich mehr von Geist erfüllt als die auf die Revolution. Das Beste, was mir zu Gesicht kam, ist das „Testament und Hinscheiden des heiligen römischen Reiches am letzten Dezember im Jahre 1797. Mainz, gedruckt im 6. Jahre der Republik“, das leider zu wenig bekannt ist. „Am dreißigsten Dezember 1797 am Tage des Übergangs von Mainz, nachmittags um 3 Uhr starb zu Regensburg in dem blühenden Alter von 955 Jahren 5 Monaten, 28 Tagen sanft und selig an einer gänzlichen Entkräftung und hinzugekommenen Schlagflusse bei völligem Bewußtsein und mit allen heiligen Sakramenten versehen das heilige römische Reich, schwerfälligen Andenkens“. Auch eine Grabschrift, „in echt lapidarischem Stile und mit dichterischem Feuer“ verfaßt, enthält das Dokument: „Von der Sense des Todes gemäht, atemlos und bleich, — Liegt hier das heilige römische Reich. Wanderer schleiche dich leise vorbei, du möchtest es erwecken, Und der Erstandene uns dann von

---

[1]) A. a. O. S. 424.

neuem mit Konklusen bedecken. Ach! Wären die Franzosen nicht gewesen, Es würde nicht unter diesem Steine verwesen“. Drei Kreuze schließen dieses die Auflösung des alten Reiches vorahnende Schriftstück ab; die einzelnen Bedingungen des Testaments, zu dessen Vollstrecker der General Bonaparte bestellt war, sind bald erfüllt worden.

V. Gedichte, Volks- und Straßenlieder.

Dasselbe traurige Bild eines teilnahmlosen Volkes zeigen auch die Reimereien, zu denen die Zeitverhältnisse Veranlassung gaben. Auch hier wirkt der Umstand frappierend, daß kein Vorgang aus der Revolutionsgeschichte Gegenstand eines Gedichts gewesen ist. Das überlieferte Handwerkszeug, mit dem man Despoten und ihre Mietlinge bedrohte und das gedrückte Volk besang, wurde auch für diese Zeit noch ausreichend befunden; nur die Bilder, die die ungeübteren Reimschmiede verwenden, sind grasser als die ihrer Vorlagen. Der Patriot, B. enthält z. B. ein Lied an die Könige, in dem „die Freiheit aus Tyrannenleichen keimt, wie die Saaten durch Gewitter blühen“ oder in dem Liede zur Feier des erneuten Bundes der Konstitutionsbrüder, Mainz, den 4. Dezember 1792, heißt es: „Kräftig sprießen Segenshalmen Aus der blutgetränkten Flur, Wo wir Feinde itzt zermalmen; Segenssprosse wird die Spur. Laßt die Räuber! laßt sie bluten, Die des Schweißes Frucht geraubt; Sie zu strafen, Brüder glaubt, Binden selbst die Engel Ruten“. In vielen Fällen handelte es sich wohl um bestellte Arbeit; gerade in Mainz scheint aber kein sehr großer Vorrat an poetisch begabten Naturen vorhanden gewesen zu sein. Die Themata der Lieder zeigen, daß sie lediglich zu Agitationszwecken geplant waren. Wir finden Begrüßungslieder, in denen der „Teutsche“ die edlen Franken willkommen heißt, die hinwiederum „Thuiskons Heldensöhnen“ versprechen, sie nicht zu bekriegen. Bürgerlieder werden hergestellt, die im Bänkelsängerton alte Motive vorbringen. „Auf, Brüder, auf! die Freiheit lacht, Die Ketten sind entzwei; Uns hat sie Custine losgemacht, O Bürger, wir sind frei! Nun drückt

uns kein Despote mehr Und raubt uns unsre Taschen leer, Der Mainzer ist nun frei!“ Zum neuen Jahre 1793 wendet sich der deutsche Bürger an die deutschen Fürsten: „Hört! hört ihr noch die Glocke Zwölfe summen, Und hört ihr nicht den innern Richter brummen? Dort schäumt die Welt im Zeitenozean Und himmelan! Wovon? vom Wust mißbrauchter Herrscherrechte, Von Flüchen schwerbelaster Thronenknechte, Von unterdrückter Unschuld Tränenflut, Von Bürgerblut!“ In allen Liedern „stürzt zitternd der Tyrann vom Thron“, in allen Liedern finden wir ein Echo nach dem andern aus der Bardendichtung, keines aus der französischen Revolution.[1]) Auch in den „Trinkliedern für freie Deutsche“, die man ebenfalls für notwendig erachtete, ertönt nur Bardengeheul. „Seit langen Jahren mußten wir Des besten Tranks entbehren: Ihn soffen Mönch und Domherr schier, Als ob sie Schläuche wären. Er wärmte nur ihr träges Blut Zur Lust mit feilen Dirnen. Uns, Brüder, gibt er Freiheitsmut, Trotz unsers Bischofs Zürnen“, wie etwas kleinlaut beigesetzt wird. Literarhistorisch interessant ist nur eine Umdichtung von Matthias Claudius' „Bekränzt mit Laub den lieben vollen Becher“. „Umhängt mit Flor den umgestürzten Becher“, beginnt dieses „Trinklied für Freiheitssöhne“, das im Anhang zu dem Kalender des alten Vaters Gerhard, Mainz 1793, einer Nachbildung des „Calendrier du Père Duchesne, ou le Prophète Sac à Diable“, Paris 1791, erschienen ist:

Einige Strophen:

„Umhängt mit Flor den umgestürzten Becher
Und trauert um ihn her;
Denn auf Europia, ihr Brüder Zecher,
Liegt Despotismus schwer.“

— — — — — — — — — — — — —

[1]) Dieselbe Beobachtung machen wir in den von Camille Pitollet, Revue Germanique 6, S. 66 ff., mitgeteilten Gedichten des Kölner Jakobiners Franz Theodor Biergans. Auch das vielgerühmte Revolutionslied Georg Heinrich Sievekings, das am Jahrestag der Bastilleerstürmung in Harvestehude zum ersten Male erscholl, enthält nur zeitgemäße Tiraden. Vgl. Heinrich Sieveking, Lebensbild eines hamburgischen Kaufmanns aus dem Zeitalter der fr. Rev. Berlin 1913.

„Nach Teutschland will ich wohl noch keinem raten,
Der aus nach Freiheit geht;
Da gibt's nur Durchleucht, Exzellenz und Gnaden,
Auch etwas Majestät.“
„Vom Rhein, vom Rhein, da rufen edle Brüder:
Die Freiheit lebet noch!
Herab den Flor und füllt den Becher wieder:
Sie lebe lang und hoch!
Und trinkt ihn aus, und lasset allerwegen
Der Freiheit Fahnen wehn,
Und jauchzt den Franken brüderlich entgegen:
So wird, so muß es gehn!“ —

Natürlich schwiegen auch die „echten Deutschen“ nicht. Auch sie konnten sich von dem Bardengesang nicht trennen; im Gegensatz zu den vorerwähnten Liedern führten sie aber diese Bezeichnung ausdrücklich, um sich schon dadurch als nationale zu kennzeichnen. Eine kleine Flugschrift „Anarchie oder der Franken Krieg. Ein prosaisch Gemälde gegenwärtiger Zeiten, den Bürgern Frankfurts zum Gratial für die gute Aufnahme der Preußen gewidmet von einem preußischen Gardisten M. Teutschland 1793“ bringt verschiedene Liedchen, in denen der deutsche Biedermann die Verderbnisse der Freiheitslehre schildert. Überfließend patriotisch ist der Verfasser des „Tagebuchs der Belagerung von Mainz“, Frankfurt 1793, Professor Schaber. „Ich bin ein Mann, ein Deutscher,“ beginnt er jede Strophe eines ziemlich langen Gedichts „der nur nach Gesetz und Pflicht frei zu sein begehrt“. Auch Soldatenlieder fehlen nicht, die die Kämpfer der Rheinarmee ermutigen sollen: „Ihr Franzosen, haltet ein, Schlagt nicht gleich so hitzig drein,“ beginnt eines. Ein anderes präzisiert die verschiedene Auffassung der Freiheit dahin: „Rebellen-Freiheit kennet ihr! Ihr armen Sklaven frei! Den Wert der Freiheit kennen wir, Wir unserm Kaiser treu“. Diese Soldatenlieder sind häufig und bringen auch gewöhnlich eine gereimte Erzählung der Kriegsvorgänge; aber außer den schon genügend zitierten Sätzen gegen die Freiheit ist nichts darin zu finden, das auch nur das leiseste Verständnis für die weitertragende

Bedeutung der gegenwärtigen Situation ahnen läßt.[1]) Auch Schmähgedichte finden sich natürlich, namentlich auf Custine. Eine 1793 erschienene Ode, die zu seinem Preise verfaßt ist, hat diese schmutzigen Angriffe auf sein Privatleben anscheinend verursacht; auch des Diebstahls wird er beschuldigt. Custine ist übrigens auch in den Prosaschriften stark mitgenommen.

Reiches Material enthält die Ditfurthsche Sammlung der „Historischen Volkslieder der Zeit von 1756—1851", Berlin 1871—72, im zweiten Teile des ersten Bandes; leider ist es wenig glücklich gesichtet. Das erste in Betracht kommende Lied Nr. 37, das allgemein von dem Ausbruch der Revolution handelt, ist nur mündlich überliefert und daher keine Sicherheit gegeben, ob der Ausblick „Großer Gott, wie soll das enden! Kann da Segen kommen draus? Ach mit so verruchten Händen Bauet man kein Friedenshaus", ja ob überhaupt das Ganze bereits 1789 gesungen wurde, wogegen namentlich die Erwähnung der Jakobiner spricht. Die Form erinnert an die noch heute übliche der auf Jahrmärkten vorgetragenen Schauerballade. Historische Ereignisse enthalten die Lieder auf Kaiser Leopolds II. Tod, auf Anckarströms Hinrichtung, auf die Kanonade von Valmy und den Rückzug aus der Champagne, fast alle unter Anlehnung an bereits bekannte, z. B. „Bei Valmy auf der Höh', Da ging das Unglück an; Die große Kanonade, Die ist uns zwar geraten — Was war denn schuldig dran?"

Auch in dieser Sammlung überwiegen die lokale Geschehnisse behandelnden Gedichte allgemeine Betrachtungen über die Revolution bei weitem. Die Erstürmung von Frankfurt (Nr. 49—50 u. 60) und die Belagerung von Mainz (61—64, 67, 68), sowie die Führer der Armeen bilden den Hauptgegenstand der Liederdichter, ferner patriotische Aufforderungen zum Kampfe gegen den Feind (54—56), die

---

[1]) Bequem zugänglich sind einige in Erks und Böhmes „Deutschem Liederhort", Bd. 2, Leipzig 1893, S. 148 ff.(Nr. 338—340[2]) wieder abgedruckte Lieder, die sich mit der Einnahme Frankfurts und der Belagerung von Mainz befassen.

von einer mehr als loyalen Gesinnung zeugen („Wie wird, wenn Gott den Sieg verleiht, Sich Franz und Wilhelm freun!“) und von der Revolution etwa das übernommen haben, daß sie mit „treuer Bürgerhand“ gegen die „Räuberschar, die Hunger und ein Kommissar“ antreibt, fechten. Etwas weniger schablonenhaft ist Nr. 59 „Lied und Abbildung einer ins Feld ziehenden Französin“, das sich an tatsächliche Vorkommnisse hält und auch hübsch ausgesponnen ist: „Mein Spindel ist jetzt der Pallasch, Der Rocken meine Flint', Womit ich exerziere flink, Und schwenke mich bald rechts, bald links — — — Die Patrontasch mein Nähpult ist, die Nadeln mein Ladstock! Die Fadenknäul die Kugeln sind, Die lad' ich in die Flint' geschwind.“ Auch Nr. 69 „An den Freiheitsbaum“ ist eine gute Spiegelung der Volksstimmung, die anfangs der Freiheit zugejubelt hat und dann enttäuscht worden ist: „Siecher Baum, Fort ist deines Spieles Raum! Nimmer blicken soll dein Gipfel, Nimmer flittern deine Wipfel, Denn dein Glanz war Kindertraum“. Zu den besseren zählt ferner Nr. 80 „Der verwirrte Nachtwächter von Paris ruft, durch Mangel des Glockenschlags verrückt, anstatt der Stunden die deutsche Wahrheit aus“, das seine Gegnerschaft zur Revolution in eine geschickte Einkleidung bringt, aber wohlgemerkt erst 1794 entstanden ist, als die französischen Heere den deutschen Boden verlassen hatten. Auch Nr. 85 „A Lied im Franzosenrummel“ (1796) sei wegen seiner dialektischen Fassung noch besonders erwähnt.

Das Jahr 1796 bringt eine neue Hochflut dieser Soldatenlieder, die sich hauptsächlich mit Jourdans Einfall in Franken befassen (Nr. 89—91). Nr. 92, das die Franzosen auf ihrem Rückzug verspottet: „Oh mon Dieu! Oh mon Dieu! Wie schlimm bin ick daran; Ick arm geschlagen citoyen Weiß nit wo an“ ist besonders zu erwähnen, sowie auch das einzige Lied auf Robespierre in der ganzen Sammlung (Nr. 87), das bezeichnenderweise seine Hinrichtung behandelt. Hier wird der gemütlich-humorvolle Ton, der den anderen Liedern eigen ist, einmal durch einen stärkeren Gefühlsausbruch abgelöst: „Bluthund, Bluthund, du mußt

sterben, Wie du Tausend umgebracht! Fahr' zum Teufel ins Verderben, Du verdienst die Höllennacht!"

Gespräche führender Häupter der Bewegung, die wir bereits in den Prosaschriften erwähnten, sind auch in den Liedern zu finden, so in Nr. 95, wo alle „Potentaten und kriegführenden Mächte" ihre Meinungen über die Weltlage aussprechen; der Papst leitet diese Erklärungen ein, und der römische Kaiser beschließt sie mit einer hitzigen Rede gegen die Repräsentanten der französischen Nation. Auch die „Neue Koalition gegen Frankreich 1798" stellt sich in Gesprächen ihrer Häupter vor (Nr. 105).

Zusammenfassendes aus späterer Zeit enthält Nr. 106 „Ein neues Lied über der Revolution Schreckliches und Liebliches" (1790), das die verschiedenen Ansichten einander gegenüberstellt: „Schrecklich ist die Revolution! Sie macht ganze Welten beben, Schont nicht Menschenblut, nicht Leben, Vor ihr zittert Pflug und Thron — Schrecklich ist die Revolution." „Lieblich ist die Revolution! Sie macht frei uns von Tyrannen, Großen Titeln, stolzen Ahnen, Frei von Gnaden und Baron — Lieblich ist die Revolution." Das wird dann in immer neuen ermüdenden Variationen fortgesetzt. Das tiefgreifende Ereignis hat auch dem historischen Volkslied kein neues Motiv zugeführt, eine Bereicherung hat es nicht erfahren, wenn es auch nicht an manchen Einfällen fehlt, in denen der Sinn des Volkes für Humor zur Geltung kommt. Aber gerade dieses zeigt doch wieder, wie sehr sich die weiten Kreise der friedlichen Bürger über die hungerleidenden Idealisten erhaben fühlten, die für die Freiheit ins Feld zogen; wie wenig die revolutionären Marschrhythmen den deutschen Spießbürger zu elektrisieren vermochten, beweist neben vielem der „Trommelmarsch der Schweizer 1798" auf das Ça ira der Franzosen: „Seira, seira, seirassa! Geld ist besser als Assigna. Assigna ist Lumpengeld, D'Patriote ziehnd is Feld Ohne Strümpf und ohne Schuh, Kehre sie wieder deheime zue".[1])

Auch das tragische Ende der königlichen Familie hat

---

[1]) Erk u. Böhme, a. a. O. Bd. 3, Leipzig 1894, S. 294.

im Volkslied keinen Widerhall gefunden. Bei Ditfurth Nr. 51 und 52 sind zwei sehr ungeschickte Versuche abgedruckt, die sich „Klage- und Trauerlied der Königin in Frankreich bei dem Tod des Königs“ und „Gegenruf des verewigten Königs in Frankreich an seine Gemahlin und Kinder“ betiteln, gewissermaßen als hätten sie niemanden andern finden können als sich selbst, ihr trauriges Schicksal zu beweinen. „Doch tröstet euch! Im Himmelreich Seh'n nach geprüfter Treue Wir wieder uns aufs neue“, ruft Ludwig seiner Familie zu; von dem Volke wissen beide nur zu sagen, daß sie unter Mördern sind, die sie in blinder Wut erschlugen. Und mehr als diese Tatsache weiß kein Lied zu melden. Alles, was zur Hinrichtung Ludwigs XVI. vorliegt, ist so schlecht, daß man sich erstaunt fragt, wie derartiges überhaupt Verbreitung finden konnte. „Mein Volk! mein Volk! was tat ich dir“? beginnt ein Gedicht „Ludwig XVI. an die Franzosen“. „Ich war gerecht, ich liebte Gott — Und du verdammst mich zum Schafott?“ Noch schlimmer ist ein anderes „Der Tod Ludwigs XVI. und dessen letzter Wille“, Frankfurt 1793,[1]) das in überaus schlechten Versen Ludwigs Hinrichtung und Testament erzählt. Zwei Strophen werden genügen: „Falsche Freunde, Heuchler, Toren, Hatten ihm den Tod geschworen, Die ihn dann nach Mörderart Im Gefängnis aufbewahrt. So starb Ludwig, Frankreichs König, Welcher an dem letzten Tag Seines Lebens zwar sehr wenig, Aber mit Verstand noch sprach.“ Besser sind L. L. Haschka's „Verwünschungen den Franzosen gesungen im Februar 1793“, die eines gewissen Schwungs nicht entbehren; dagegen ist desselben Verfassers „Blutrache über die Franzosen gerufen im November d. J.“ wegen allzu großen Ungestüms von Lächerlichkeiten nicht frei.

Wiederum ist die Satire, die sich gegen das Deutsche Reich richtet, besser. So die „Grimassen des Heiligen Römischen Reichs, eine Epistel an Franz Habsburg, den letzten deutschen Kaiser“ von G. S—p., Mainz 1793, die

---

[1]) Neu gedruckt bei Ditfurth, Nr. 53.

in Bürgers Ton die Reichsacht verhöhnt. Das Sterben des alten Reiches wurde eben mehr empfunden als die Neuschöpfung im Westen.

Nur eines unter den als Flugschriften erschienenen Gedichten scheint mir einen größeren Wert zu besitzen: „Die Contrerevolution, in einem scherzhaften Scherzgedichte in extrafeinen Knittelversen gesungen von M. Jodocus Agreabilis, Schulmeister zu Freihausen", zu dessen Form freilich auch wieder Bürger Pate gestanden hat, das sich aber durch eine sehr schwungvolle Schilderung auszeichnet. In die ausschweifenden Feste des ancien régime klingt plötzlich die Revolution hinein. Die Adeligen fliehen aus dem Lande, um in benachbarten Staaten ihr altes Leben fortzuführen. Der Haß gegen die Emigranten, dem wir noch häufiger begegnen werden, hat den Verfasser zu einer glänzenden Satire auf das Emigrantenheer begeistert, das bekanntlich die Operationen des Herzogs von Braunschweig unterstützen sollte.

Die in Zeitschriften erschienenen Gedichte, die Vorgänge der Revolution verherrlichen sollen, sind in ihrer Form natürlich den eben besprochenen überlegen; aber mehr als besser gefeilt sind auch sie nicht. Nehmen wir etwa die Ode „Auf Mirabeaus Tod" von Franz von Kleist,[1]) so finden wir auch hier nur konventionelle Gedanken, für Freiheit schlagende Herzen, zitternde Sklaven, Despoten, die gut zu regieren meinen, „wenn Weiber sie zum Thron, zum Himmel Pfaffen führen". Auch Tyrannen fehlen nicht, die „schwelgerisch auf weichen Flaum" gestreckt sind; kurz hier wie dort der vergebliche Versuch, neuen Wein in alte Schläuche zu gießen. Dieselbe Beobachtung machen wir in August Lameys[2]) „Gedichten", die teilweise den Charakter offizieller Revolutionsdichtung tragen, wie seine nach kirchlichen Melodien gesetzten Dekadenlieder, die während der Jahre 1793 und 1794 in den Vernunfttempeln der ober- und niederrheinischen De-

---

[1]) Deutsche Monatsschrift. Berlin 1791. II. Bd., S. 1—4. — [2]) Vgl. über ihn A. D. B. 17, 568. Seine Biographie siehe „Alsatia" 1858—61, S. 384—390.

partements gesungen wurden.[1]) Dieser Versuch wird von den kleineren Poeten noch zwei, drei Jahrzehnte fortgesetzt. Noch 1808 erschien eine Satire auf die Geistlichkeit,[2]) die mit denselben Mitteln arbeitet. Mir ist sie bemerkenswert, weil sie einen Vers enthält, der schon lange vorher hätte kommen müssen: eine Verspottung der Schreibwut des Zeitalters. In dem Idealstaat, den das Werk schildert, bezahlte der Fürst sogar dem Armen, wenn er bat, die Feder, „um der gepreßten Seele Luft zu machen und in schwarzem Duft Gedanken hinzuströmen". Das dichtende Chor konnte freilich auch dadurch nicht getroffen werden, gegen das selbst die „Xenien" nichts ausgerichtet hatten.

Wie schwer es dagegen war, gewandte Dichter zu bewegen, ihre Muse ein zeitgenössisches Ereignis besingen zu lassen, zeigt der Briefwechsel zwischen Friedrich von Gentz und Brinckmann. Der schwedische Gesandtschaftssekretär Karl Gustav von Brinckmann, den der junge Gentz für die Ideen der Revolution gewonnen hatte, ein durchaus unpolitischer, von den Zeitgenossen nicht allzu hoch eingeschätzter Reimschmied, hat in einem „Der Entschluß" betitelten Gedichte dargestellt, wie er erst durch wiederholte Aufforderung dazu kam, die Freiheit zu besingen. Bezeichnend genug, hat er dann dieses Gedicht nicht veröffentlicht.[3]) „Soll den mächtigen Ruf, welcher mit Donnerton Jetzt die Völker zum Gruß seliger Freiheit weckt, nur der Dichter verschlummern?" beginnt er. „Soll ein trägeres Saitenspiel Nicht den Sieg der Vernunft feiern? Der Menschheit Recht Nicht mit Jubelgetön preisen, mit edlem Zorn, Nicht die eisernen Fesseln Wahrheitsscheuer Tyrannen schmäh'n?" Wir sehen, bei der sechsten Zeile ist auch er bei den alten eingelernten Redensarten angelangt, und es

---

[1]) Gedichte, I. Teil. Straßburg 1856, S. 19 ff. Auch Lameys dramatische Versuche sind ganz im Banne seiner Zeit; in „Jugurtha" stellt er ein Musterbeispiel eines Tyrannen auf, in „Cato in Utica" das eines Republikaners. — [2]) Fürstbürger Phosphorus oder die Allerweltpfaffenharlekinade, Braunschweig 1808. — [3]) Jetzt in den Briefen von und an Fr. v. Gentz, II. S. 7 veröffentlicht.

ist schließlich kein Verlust, daß er die Bahn, die Gentz ihm wies, nicht betreten hat.

Fragen wir aber nun nach dem Grund, der weder die Schreiber der Flugblätter, noch die Zeitungsmitarbeiter, noch endlich selbst die Gebildeten von dieser alten Terminologie abkommen ließ, so wissen wir keinen andern zu nennen, als daß man die Ziele der Revolution völlig mißverstand und nicht den inneren Anteil nahm, den man so gerne zu behaupten bereit war. Ein ganzer Stand, dem man weder philisterhafte Gesinnung noch spießbürgerliche Furcht vor Störung der gewohnten Ruhe nachsagen kann, hat produktiven Anteil an den durch die Revolution hervorgerufenen Schriften überhaupt nicht genommen, und seine Beteiligung an offenem Aufruhr war gering, selbst in den Städten, die in den Händen der Revolutionsheere waren, wie z. B. in Mainz. Auf die politische Stimmung der deutschen Studentenschaft läßt vielleicht nur der große Beifall schließen, mit dem Schillers „Räuber" zu Lauchstädt und Weimar von ihnen begrüßt wurden, was die akademischen Behörden gelegentlich mißbilligten.[1]) Erst die Februarrevolution fand ein Echo in den studentischen Dramen; in der Zeit der Revolution von 1789 ist die Studentenschaft nur einmal bei dem Lustspiel „Der Adelsstolz im Bade zu Lauchstädt", Jena 1791, literarisch hervorgetreten, in dem die Aufgeblasenheit der Lauchstädter Badegesellschaft aufgehellt wird; doch waren das lediglich lokale Zänkereien und hatten mit den zeitgenössischen Ereignissen nichts zu tun.

VI. Die Revolution im Drama und Unterhaltungsstück.

Auch das Drama zeigt, daß die Revolutionsideen weder Gemeingut noch überhaupt populär genug waren, um das Publikum anzuziehen. Dafür spricht vor allem die verhältnismäßig kleine Zahl der überkommenen Stücke. An ihrer

[1]) K. Konrad, Die deutsche Studentenschaft in ihrem Verhältnis zu Bühne und Drama. Berliner Beiträge zur germ. u. rom. Philologie. Germ. Abt. 32.

Spitze stehen und zugleich ihre Vorbilder sind die Werke zweier gewandter Bühnendichter, Ifflands „Kokarden“ und Kotzebues „Weiblicher Jakobinerklub“.

Beide Stücke sind bemerkenswert, weil sie sich bereits zu einem so frühen Termin — sie wurden 1791 aufgeführt — die Bekämpfung der Revolution zur Aufgabe machen. Daß die beiden erfolgreichsten Bühnendichter etwa weiter sahen als ihr Publikum, folgt daraus freilich nicht. Iffland scheint durch seinen Stoff weitergeführt worden zu sein, als er ursprünglich gehen wollte. Kotzebue vergriff sich, wie so oft, bei der Wahl eines Tagesereignisses zur Anbringung seiner billigen Witze. Das Theaterpublikum stand doch auf etwas höherem Niveau als die Menge, an die die Flugschriften und Lieder gerichtet waren; es war zu sehr von den Ideen der Aufklärungsphilosophie ergriffen, um nicht den Werken eine glatte Ablehnung zu bereiten, die es in seinen heiligsten Gefühlen verletzen mußten. Der Regisseur mußte zu Leipzig auf der Bühne erscheinen und sich wegen der Wahl dieser Stücke entschuldigen.[1])

Indes ist gerade das Ifflandsche Stück[2]) nicht jeden Eindrucks bar. Es behandelt in freilich stark tendenziöser Weise die Verwirrung, die verschiedene Stellungnahme des einzelnen zu der Revolution in einer Familie anrichten kann. Der Gegensatz der Eltern zu den Kindern wird schroff formuliert, aber aus dem Rahmen des Familienstücks gehen die vier ersten Akte nicht hinaus. Wahrscheinlich hat auch erst der fünfte Akt den Unwillen der Zuschauer erregt; er zeigt, wie nach der gelungenen Revolution sofort die Führer des Volkes sich gegeneinander kehren und sich in Rangstreitigkeiten befehden. Diese Verspottung der geheiligten Volkssouveränität scheint nicht ertragen worden zu sein. Mit den Vorgängen zu Paris hat dieses rührselige Stück durchaus nichts zu tun, wenn man nicht etwa in einem das Volk der Vorstadt durch Bierspenden anstachelnden Demagogen ein Abbild des Bierbrauers Santerre sehen will. Die trau-

---

[1]) Vgl. Wenck, II. S. 12. — [2]) Dramatische Werke. 13. Bd., Leipzig 1800.

rigste Rolle fällt einem Magister zu, der aufrührerische Ideen verbreitet, um selbst im Trüben fischen zu können.

„Der weibliche Jakobinerklub“[1]) Kotzebues hat sein Schicksal eher verdient; er ist eine recht schlechte Posse. Auch er beschränkt sich darauf, die Verwirrung darzustellen, die durch die Revolution innerhalb einer Familie angerichtet werden kann. Während aber bei Iffland die deutsche Hausfrau sich um Politik gar nicht kümmert und nur beide Parteien zu beschwichtigen sucht, zeigt Kotzebue eine französische Aristokratin, die von demokratischen Idealen erfüllt ist und dadurch ihre ganze Familie in Unordnung bringt. Wie sie bekehrt wird, ist derartig handwerksmäßig dargestellt, daß wir darauf nicht weiter einzugehen brauchen. Die Anfangsszenen dagegen sind nicht ohne Wert, da sie doch wohl mehr deutsche als französische Gesellschaftszustände wiedergeben und namentlich der Dialog witzig und unterhaltend ist, wie immer bei Kotzebue. Freilich geht er etwas scharf ins Zeug, wenn etwa der Marquis seiner Gattin, die behauptet, von der Freiheit an rosenfarbenen Banden geführt zu sein, sagt: „Nein, an der Nase hält sie euch, und dabei führt sie euch auch herum“. Oder wenn die Marquise auf den Hinweis ihres Gemahls, „daß nun die Einkünfte von den Gütern ausblieben und man von der Freiheit nicht satt würde“, erklärt: „Die Freiheit würzt eine Schüssel voll Kartoffeln“. Einem so durchaus jeder idealen Regung fremden Charakter wie Kotzebue mußte natürlich die Begeisterung für eine Sache, die für die Begeisterten wenigstens zunächst nur Nachteile im Gefolge hatte, durchaus lächerlich erscheinen. „Adelig sein gibt keine Ansprüche mehr“ — „Esel sein auch nicht“, damit präzisiert er seine Stellung zu den Verbreitern der Freiheit und Gleichheit. Seine Gewandtheit hat die Kluft, die ihn durch solche Aussprüche von dem Publikum trennte, bald wieder überbrückt; aber in der Kritik hallt der Unwille über dieses Lustspiel noch lange nach. Auch Huber hat sich scharf darüber ausgesprochen, obwohl er in seiner Rezension zu-

---

[1]) Werke II. Wien 1825, S. 407 ff.

gab, daß „das Unwesen der mißverstandenen und gemißbrauchten Freiheit, die Parteisucht, welche statt der bürgerlichen Einigkeit in Frankreich ihren Thron aufgeschlagen hat, die Inkonsequenzen und Widersprüche, die seit der Revolution den Gang der französischen Gesetzgeber und ihrer Handlungen bezeichnet haben, unstreitig Gegenstände sind, an welchen die Aristophanische Komödie ihre ganze Kraft üben kann."[1])

Dieser Aristophanes kam nicht, wie ja überhaupt eine gewandte Satire der Zeitereignisse fehlt; wo sie versucht wurde, blieb sie nur eine unwürdige Schimpferei. Natürlich haben auch hierzu die Mainzer Vorgänge den reichsten Stoff geliefert. „Die Mainzer Klubisten in Königstein", ein tragikomisches Schauspiel in einem Aufzuge 1793, in dem Goedeke[2]) eine Beziehung zu Kotzebues „Dr. Bahrdt mit der eisernen Stirn" erkennen will, die ich nicht recht finden kann, ist unter diesen Stücken das interessanteste wegen der darin auftretenden Personen, vor allem Karoline Böhmers, die das Personenverzeichnis als eine vielversprechende und wenig haltende Witwe charakterisiert. Die Satire ist freilich arg oberflächlich; sie geißelt den Hang der Mainzer Führer zu Äußerlichkeiten durch die Anrede „Bürger" und die Jakobinermütze, den Dünkel der Gelehrten, die Einfältigkeit der Geistlichen, den Zwiespalt in Forsters Familie, und erhebt auch wieder den Vorwurf der Sittenlosigkeit gegen die Leiter der Mainzer Bewegung, wie zahllose Flugschriften vor ihr. Über das Persönliche geht das Stück nirgends hinaus.

Es möge dieses Beispiel für die Satiren genügen; kleinere und noch unbedeutendere in dramatischer Form sind ja bereits bei den Mainzer Flugschriften besprochen worden, wie die „Mainzer Illuminaten" und „Die Patrioten in Deutschland". Ganz farblos ist ein wohl für die Liebhaberbühne bestimmtes Stück, das auch der Revolution seine Entstehung verdankt, „Fust der Erfinder der Buchdruckerei", Mainz 1792. Die Buchdruckerkunst zu feiern,

---

[1]) Vgl. Vermischte Schriften von dem Verfasser des heimlichen Gerichts. Berlin 1793. II. Teil, S. 51 ff. — [2]) Grundriß. 2. Aufl. 5. S. 551.

war auch in vielen Reden im Klub unternommen worden; Forsters überschwengliches Lob wurde bereits erwähnt.

Auch ein ernsteres Stück aus der Rheingegend ist mir zu Gesicht gekommen: „Die Aristokraten in Deutschland. Ein Lustspiel in drei Aufzügen für das Hoftheater in Koblenz. Nach einer wahren Geschichte, Mainz und Koblenz. Auf Kosten der Emigranten. Im vierten Jahre der Freiheit.“ Das Stück zeigt die Bestrafung eines neugeadelten und dadurch hochmütig gewordenen Amtmanns,[1]) der seine Tochter einem angeblichen Marquis verheiraten will, der dann als Bedienter entlarvt wird. In der Nebenhandlung wird ein heuchlerischer Pater geschildert, der durch die Vorspiegelung, die katholische Religion solle vertilgt werden, Zwiespalt in die Familie eines Biedermanns bringt, der seine Tochter einem jungen Nationalgardisten vermählen will. Die Intriguen des Pfarrers werden natürlich vereitelt, und die Vermählung kommt zustande, zu der der Biedermann Gott um Segen bittet. „Ich verbinde mein Kind mit einem edlen jungen Mann, der sein Leben nicht achtet, wenn es die Erhaltung der Freiheit gilt, die du der großen französischen Nation geschenkt hast“. (III, 8.) Dieser Glaube, die Freiheit sei ein Geschenk Gottes, zeigt doch, wie ernst wenigstens einzelne den neuen Idealen anhingen, und er wirkt in diesem Stücke um so mehr, als es sich durch große Mäßigung gegen Andersdenkende auszeichnet. Es trennt scharf zwischen der Religion Christi und der christlichen Religion, was freilich nicht neu ist; es ist überschwenglich in der Schilderung der edelmütigen, tapferen, gottesfürchtigen Nationalgarden, die es gerne als Biedermänner bezeichnet; aber es formuliert durchaus keinen Gegensatz gegen den Adel, dem es alle Vorrechte zukommen lassen will, welche das Verdienst um das Vaterland gibt. Nur die Emigranten kommen schlecht weg, sie werden als feige, niederträchtige und verschuldete Gesellen dargestellt; aber hiermit steht das Stück in weitestem Einklange mit zeitgenössischen Stimmen.

[1]) Eine ähnliche Episode enthält das Lustspiel „Der freie Mann“, Mannheim 1795, aber ohne Beziehung auf die fr. Rev.

Doch fehlt auch nicht ein Werk zu ihrem Lobe. P. L. Bunsens fünfaktiges Schauspiel „Der Emigrant", Göttingen 1793, hat sich dieser Aufgabe unterzogen. Das in Anlage und Ausführung gänzlich von Lessings „Minna von Barnhelm" abhängige Stück zeigt die Leiden eines unerträglich edelmütigen Emigranten, der in Deutschland von Ort zu Ort verwiesen, endlich in einem Wirtshause einer kleinen Grafschaft sein Bleiben findet. Seine traurige Lage gewinnt ihm die Liebe einer reichen Holländerin, deren abgewiesene Freier seine Ausweisung veranlassen. Diese zu verhindern, kauft der Vater der Holländerin dem verschuldeten Grafen sein Land ab. Das sentimentale Machwerk fand viel Beifall und wurde an mehreren Plätzen, so in Pyrmont und in Weimar,[1]) aufgeführt. Weit besser hat Ludwig Tieck das Wesen der Emigranten in seinem dreiaktigen Puppenspiel „Hanswurst als Emigrant" 1795[2]) aufgefaßt, das das unverschämte Auftreten, die Feigheit und das Schuldenmachen der französischen Ausgewanderten geißelt. Hanswurst kehrt in einem Dorfwirtshause ein, gibt sich als Graf von Artois aus und bezahlt mit Anweisungen auf sein Vaterland. „Ist dir meine Hypothek, ganz Frankreich, nicht gut genug?" fragt er seinen Wirt.

Auch die von jeder Parteinahme ungetrübten Unterhaltungsstücke verwenden die Revolution nur in alleräußerlichster Weise. So das zur Feier des Beitritts Hessens zum Baseler Frieden zu Wilhelmsbad bei Hanau aufgeführte zweiaktige Familiengemälde „Die schöne Eiche bei Babenhausen oder Bürgerfreude und Bürgerglück" von F. C. Braun, das den Zeitereignissen für seine Handlung gar nichts abgewinnt, als die eingeflochtene Erzählung einiger Anekdoten aus dem Rheinfeldzuge. Ebenso unbedeutend ist H. v. Hedemanns Posse „Die große Revolution", Hamburg und Leipzig 1791, die zeitgemäß einen ziemlich großen Apparat in Bewegung setzt, um die übliche Verlobung zu erzielen. Ein Aufstand gegen den von seiner Gattin beherrschten Bürgermeister von

[1]) Vgl. Theatergeschichtliche Forschungen. Bd. 1. S. 12 u. ö. — [2]) Ludwig Tieck, Nachgelassene Schriften, ed. Rudolf Koepke, I. Bd., S. 76 ff.

Schöppenstedt wird von dessen Fähnrich niedergeschlagen, der bei dieser Gelegenheit des Bürgermeisters Tochter gewinnt. Nur die Äußerungen über die Freiheit sind wieder interessant. „Es geht nichts bei den Menschen über die Freiheit", sagt der Führer der Aufrührer, ein verschuldeter Krämer. „Freiheit! das ist mein Symbolum, seitdem mir alles in der Welt konträr geht. Als mir die große Spekulation mit den 6 Liebpfund Pott-Rosinen mißglückte, da schwur ich, von nun an nur auf die Freiheit, das edelste Kleinod der Menschen, zu spekulieren." Etwas besser ist das Lustspiel „Der Freiheitsbaum" von Nikolaus Müller, Leipzig und Frankfurt a. O. ohne Jahr, das zeigt, in welchen Zwiespalt ein Dorfamtmann durch die wechselnde Besetzung seiner Ortschaft durch deutsche und französische Truppen gebracht werden konnte, wobei die Setzung und Zerstörung des Freiheitsbaumes eine Rolle spielt. Das Stück gipfelt in einer Verherrlichung der Vaterlandsliebe. Die kläglichste Rolle ist, wie so häufig, einem Schulmeister zugedacht,[1]) der immer so spricht, wie es den augenblicklich herrschenden Machthabern genehm ist.

Lediglich Unterhaltungszwecke verfolgt das Stück „Der Bischof hält Hochzeit", dramatisches Bruchstück aus dem neueren Frankreich, Straßburg 1795, das den Schauplatz über die Grenze verlegt und sehr ausgedehnte Schilderungen französischer Zustände enthält, so daß es sich wie ein Roman in Dialogform liest. Romanhaft ist auch der Inhalt des zweiteiligen Werkes. Im ersten Abschnitt wird die hoffnungslose Liebe eines Bischofs und eines adeligen Fräuleins gezeigt. Ein schurkischer Kaplan, der die allgemeine Verworfenheit des geistlichen Standes darstellen soll, entführt das Fräulein angeblich auf des Bischofs Befehl. Der zweite Abschnitt zeigt den Ausbruch der Revolution; nur die Güter des Bischofs, der ein guter Herr war, bleiben verschont. Es gelingt ihm, dem Kaplan seine Geliebte zu

---

[1]) Nur in dem sehr unbedeutenden Lustspiel „Der drollige Hausknecht oder der französische Revolutionstraum" (ohne Ort und Jahr) fand ich einen zufriedenen und die bestehenden Verhältnisse verteidigenden Schulmeister.

entreißen, und dank der neuen Gesetze kann er sie heiraten. Die herkömmlichen Füllphrasen zum Lobe der Menschenrechte fehlen nicht, doch hat der Verfasser von der Bedeutung der Revolution wenig Ahnung. —

Mit dem Fortschreiten der Ereignisse werden allmählich auch die Theaterstücke etwas weniger farblos. „Die Märtyrer der Freiheit und Gleichheit“, ein komi-tragisches Theaterstück 1796, das zwar auch noch einen erdichteten Vorgang behandelt, ist in seiner Sprache weit schärfer als die bisher besprochenen. Es zeigt das verderbliche Treiben eines Pfarramts-Substituten und (natürlich) eines Schulmeisters, die die Dorfbewohner durch Verbreitung der neuen Lehren in Unruhe versetzen und sie zu „Weltbauern“ machen wollen. Das gibt Anlaß zu einer schneidenden Verhöhnung des Weltbürgers, die nur durch das spätere Erscheinen des Stückes zu erklären ist. Seite 9 heißt es: „Ich habe in meinem Leben noch keinen tüchtigen Weltbürger im Bratenrock gesehen. Allen guckten die bloßen Hacken zu den Schuhen und die nackten Lenden zu den Hosen heraus. Alle machten Büchelchen und ließen Unsinn drucken. Das war ihre Egge und Pflug. Auf'm Papier ungeheure Schwätzer und Bessermacher; aber sobald es so einem armen Schäker glückte, daß er ein bleibend Stückchen Brot bekam, war er mit der Welt zufrieden, tadelte nichts mehr, und mit seiner Philosophie war's nun aus.“ Die Verwirrung, die der revolutionäre Katechismus anrichten konnte, von dem wir ebenfalls bereits zu reden hatten, zeigt dieses Stück, das die Vorgänge der großen Welt auf das kleine Bauerndorf überträgt, Seite 15: „Gestern visitierte der Magister die Schule“, erzählt der Schulmeister, „er fragte, wie viel sind Götter. Da antworteten ein Teil Kinder: Einer, ein anderer: drei, und mein bester Junge platzte heraus: gar keiner!“ Diesen Magister versucht der Schulmeister durch eine Denunziation zu beseitigen. Er zeigt an, jener wäre Jesuit. Doch kommt sein und des Substituten Treiben an den Tag; der Substitut entflieht, aber seine Genossen unter den Bauern fallen einem Werber in die Hände, der sie ins Ausland verkauft. Das Stück schließt mit den hohnvollen Worten des Werbeoffiziers:

„Kurz und gut, wir stecken die Bursche unter das holländische Bataillon, laden jedem sein gutes Dutzend häselne Wellenstöck vorher auf die Schultern und lassen sie dann mit nach Ostindien schwimmen. Das heiß' ich Weltsoldaten; wenigstens kommen sie weit genug in der Welt herum. Daheim ist den Weltbauern die Welt zu enge. Wir bringen sie also ins Freie, und das ist ja ihr Beruf und ihr Ziel." —

Hand in Hand mit diesem Abrücken von den Schwärmereien vergangener Jahrzehnte geht die Wandlung, die man mit dem Worte Jakobiner verband. Der Mainzer Klub war noch stolz gewesen, sich einen Ableger des glorreichen Pariser Jakobinerklubs zu nennen. Schon 1793 hat sich die Auffassung geändert. Archenholz sagt in seiner Materialsammlung zu einer Geschichte der Jakobiner:[1]) „Die Pariser Jakobiner spielten und spielen noch eine zu wichtige und zu seltsame Rolle in unserem Zeitalter, als daß man nicht begierig sein sollte, diese ursprünglich untadelhafte, jetzt aber höchstausgeartete Sozietät näher kennen zu lernen, aus welcher seit Anfang des Jahres 1792 Ehre, Klugheit, Politik (!) sowie jede Tugend verbannt waren". In dem Schauspiel „Die Jakobiner in Deutschland", Neustrelitz 1797, bemüht sich Aug. Ludw. Lucas Gräffe,[2]) die glückliche Vereinigung zweier Liebespaare zu schildern, die vorher bei einzelnen vermutete Mitgliedschaft zu einem Jakobinerklub getrennt hatte. Die unbedeutende Handlung gibt stellenweise ganz nette Bilder vom Hochmut des Adels und der Aufgeblasenheit der niederen Stände, die sich zum Regieren fähig glauben. Das Stück hat als Ideal eine Art patriarchalischen Lebens unter Führung des Fürsten. Goethes „Großkophta" hat einige Szenen beeinflußt, in denen ein schurkischer Baron eine Geistererscheinung inszeniert, um einer Unterschrift habhaft zu werden. Ein im Stücke vorkommender Professor ist ausnahmsweise einmal kein Jakobiner, er wird aber wenigstens unter dem Verdacht, einer zu sein, verhaftet. „Fast von

---

[1]) Die Pariser Jakobiner in ihren Sitzungen, Auszug aus ihrem Tagebuch, veranstaltet und mit Anmerkungen versehen von J. W. v. Archenholz, Hamburg 1793, S. IX. — [2]) Siehe über ihn Meusel, Gelehrtes Deutschland. 11. Band. Lemgo 1825, S. 286.

jedem Professor glaubt man, daß er ein Jakobiner ist", wird einmal (II, 6) gesagt. Wir sahen bereits, daß dieser Satz keine Übertreibung enthält. — Daß man in noch späteren Jahren mit dem Begriff Jakobiner einen Ausbund aller Schlechtigkeiten verband,[1]) lehrt das sogenannte „schwarze Buch": „Die wahren Jakobiner im preußischen Staate oder aktenmäßige Darstellung der bösen Ränke und betrügerischen Dienstführung zweier preußischer Staatsminister. 1801, Überall und nirgendwo", das sich gegen die Minister Hoym und Goldbeck richtete. Einen Roman aus späterer Zeit „Die Jakobiner in Wien, österreichische Memoiren aus dem letzten Dezennium des 18. Jahrhunderts", Zürich und Winterthur 1842, von Ernst Fr. Pipitz, der eine ziemlich zusammenhanglose Schilderung des Wiener Lebens, auf dem der Druck der Reaktion lastete, gibt, erwähne ich deshalb, weil er den Redakteur der damals bedeutenden „Wiener Zeitschrift" Aloys Hofmann[2]) charakterisiert. Kaiser Leopold soll von ihm gesagt haben: „Der Kerl ist ein Esel, ich weiß es; aber er leistet mir als Spion sehr gute Dienste." Als Schriftsteller soll Hofmann überaus unbedeutend gewesen sein; er war nur ein Polizeispion im Dienste der Reaktion (S. 105). —

Dramen, die Vorgänge der Revolution darstellen sollten, hat L. J. von Buri[3]) hergestellt; und zwar hat er in einer Serie die drei ihm wichtigsten Ereignisse behandelt, den Bastillensturm, den Prozeß des Königs und die letzten Tage Marie Antoinettens. „Die Stimme des Volkes, oder die Zerstörung der Bastille", Neuwied 1791, ist indessen auch nur ein bürgerliches Rührstück in Ifflands und Kotzebues Manier: hier wie in der Lyrik war das große Ereignis der Revolution nicht groß genug, den kleinen Geistern unter den Schriftstellern das Handwerkszeug zu formen. Das Stück hat die

---

[1]) Vgl. auch Huber, a. a. O. II., S. 296 ff. „Abgerissene Gedanken über moderne Größe", in denen er sich scharf gegen den Jakobinerklub wendet. — [2]) Vgl. über ihn Wenck, II. S. 142 ff. — [3]) Siehe über ihn Meusel, Gelehrtes Deutschland I., Lemgo 1796, S. 515, wo von demselben Verfasser noch „Nachrichten von der Revolution in Frankreich 1790" erwähnt sind.

Zerstörung der Bastille nur als Hintergrund für die Entwicklung einer Familiengeschichte, die Wiedervereinigung einer durch inneren Zwist und despotische Gewalt getrennten Familie. Die Vorgänge in der Bastille sind aufgebaut auf die bei ihrer Zerstörung reichlich umlaufenden Legenden;[1]) der Kommandant Delaunay erscheint fast als mittelalterlicher Wüterich; in dem Beichtvater der Bastille ist auch für einen verabscheuenswürdigen Vertreter der Geistlichkeit gesorgt. In diesem Stück ist übrigens das Weltbürgergefühl noch nicht verschwunden. Ein deutscher Adliger, der als ein Volksanführer bei dem Bastillensturm mitgewirkt hat, erhält von dem Pariser Gemeinderat die Bürgerkrone. „Ihre Verdienste um unser Vaterland sind doppelt groß", meint ein Ratsherr, „da Sie — ein (!) Ausländer — keine Absicht eigenen Vorteils anspornen konnte,' sondern nur der edle Trieb, die gerechte Sache zu verteidigen, Ihr Betragen leitete. — Empfangen Sie hier die Bürgerkrone! — Möchte dieses Zeichen unserer Dankbarkeit ein unzerstörbares Denkmal sein, daß zwei freie, benachbarte Nationen sich heute auf ewig Freundschaft geschworen haben". Hierauf weiß der Deutsche nur zu erwidern: „Ich bin stolz auf Ihre Güte, meine Herrn! — Ich kann Ihr Lob nicht beantworten, — meine Nation mag's tun!" (IV, 13.)

Findet schon dieses Produkt die Allgemeine Literaturzeitung erbärmlich (1792, Nr. 55), so sind es die beiden folgenden Stücke noch mehr. „Ludwig Capet, oder der Königsmord", Neuwied 1793, ist eine Intriguengeschichte, die teilweise dieselben Personen für die Befreiung Ludwigs, natürlich vergeblich, tätig zeigt. Hier wird übrigens die Sitzung des Konvents auf der Bühne dargestellt. Noch schwächer ist das dritte „Marie Antoine von Österreich, Königin von Frankreich", Neuwied 1794, das nur mehr eine dialogisierte Leidensgeschichte der Königin und ihrer Kinder gibt, die

---

[1]) Vgl. z. B. Die entlarvte Bastille oder Sammlung authentischer Nachrichten zum Bedarf ihrer Geschichte, Bayreuth 1789—1790. Auch Dramen, die Vorgänge der Revolution nicht behandeln, lassen gerne einige Szenen in der Bastille spielen, z. B. Franz Christels Trauerspiel „Wollmar und Camille", Hannover 1790.

noch durch einige Rührszenen mit alten treuen Dienern verwässert wird. Der Schluß stellt sich als eine Aufforderung zum Kriege gegen die Königsmörder dar und preist die preußischen und österreichischen Soldaten. —

Auch die anderen historischen Stücke befinden sich auf nicht viel höherer Stufe. Erwähnenswert dürfte vielleicht noch H. Zschokkes „Charlotte Corday oder die Rebellion von Calvados", Stettin 1794, sein. Der Versuch, Charlotte Corday aus ihrer Umgebung herauszuheben und sie mit dem hehren Schimmer zu umkleiden, den man dieser Figur bekanntlich allgemein beilegte, ist trotz des großen Wortschwalls durchaus nicht gelungen. Die Charakterisierung Marats (IV, 3) ist durch teilweise wörtliche Herübernahme der berühmten Beichte Franz Moors versucht. Über das Verhältnis Marats zu Charlotte Corday und die Wertschätzung dieser beiden Figuren herrscht allgemein ziemliche Verworrenheit in der zeitgenössischen Literatur; Knebels „Jüngst vor Marat stand der strenge Richter des Lebens; ‚Stirb!' sprach er zornig zu ihm, ‚du hast vergossen des Bluts'. ‚Soll er sterben,' trat ihm der Freiheitsengel entgegen, ‚So empfang' er den Tod hier von dem würdigsten Weib'" (Schriften, I, S. 79) ist wohl der Gipfel. Die weitere Ausgestaltung dieser beiden Figuren ist bei H. Hirschstein (siehe Vorwort) ausführlich behandelt.

Das gleichzeitige französische Theater[1]) blieb ohne bemerkenswerten Einfluß auf die deutschen Dramendichter, obwohl es ihm nicht an talentvollen Autoren fehlte. Die zur Aufführung gelangenden Werke waren zu tendenziös, um sie ohne weiteres auf die deutsche Bühne herübernehmen zu können; auch war wenig wirklich Neues selbst hier am Herd der Revolution zur Vorführung gebracht. Namentlich verherrlichte man alte Freiheitshelden; das Repertoire des Théâtre du Peuple[2]) weist z. B. 1794 einen „Guillaume Tell", einen „Fabius", einen „Horatius Cocles" auf, da-

[1]) Vgl. darüber R. Mahrenholtz, Die französische Revolution auf der Schaubühne, Herrigs Archiv, 94. Bd., S. 39 ff. — [2]) Nach dem Almanach des Spectacles 1794. Vgl. H. Welschinger, Les Almanachs de la Révolution. Paris 1884, S. 149.

neben auch reine Tendenzstücke, wie „La Liberté des Nègres", „Les Peuples et les Rois", „Le véritable Ami des Loix" usw. Die Verherrlichung geschichtlicher Freiheitshelden erstreckte sich auch auf die Theater der Provinz.[1]) Weitere Stoffe der revolutionären Bühne teilt F. Lotheissen[2]) mit. An diesen Machwerken beteiligten sich auch frühere Royalisten, um auf diese Weise dem Verdacht zu entgehen, als hegten sie noch aristokratische Neigungen. „Die Päpstin Johanna", „Die Dragoner und die Benediktinerinnen", „Die Dragoner in Einquartierung" sind Stücke, deren Titel schon den Geist kund tun, in welchem sie verfaßt sind. Die Tragödie wurde damals, wie man mit Recht gesagt hat, zur politischen Abhandlung, das Lustspiel zur niederen Satire, das Buch zum Pamphlet. Neben den Schauspielen der erwähnten Gattung waren auch die patriotischen Stücke in besonderer Gunst. „Der gestürzte Despotismus" zeigte die Erstürmung der Bastille unter unendlichem Flintengeknall und Säbelgerassel, dann kamen „Rousseau", „Die Räuber der Vendée", „Die Freiwilligen", „Die Emigrantin und der Jakobiner", „Der Tod Marats". Man vergleiche auch die bei Goedeke, Grundriß Bd. 5, 2. Aufl. S. 551 f. abgedruckte Liste deutscher Dramen, z. B. N. 23; einiges scheint also mit der Zeit über die Grenze gedrungen zu sein. Doch blieben diese Kopien am Äußerlichen haften. Veräußerlicht waren diese Stücke ja auch in Frankreich schnell; die Verfasser bezeichneten sich auf dem Titel gerne als „Sansculotte" oder gar als „Sansculotte auf Lebenszeit". In dem Streben, jede Erinnerung an die Vergangenheit zu vernichten, ging man so weit, daß man selbst in den Dichtungen der klassischen Zeit, unbekümmert um

---

[1]) Über die Aufführung eines Dramas „Wilhelm Tell" berichtet Gustav Landauer in der Frankfurter Zeitung 1912, Nr. 267, nach Marc Antoine Jullien, Une mission en Vendée, Paris 1883. Diese fand in der Gemeinde Lorient im Departement Morbihan in der Bretagne statt, wo Jullien als Kriegskommissar wirkte. Zwei republikanische Trauerspiele „Guillaume Tell" und „L'Offrande de la Liberté" wurden dort gratis unter ungeheurem Beifall aufgeführt. — [2]) Fr. Lotheissen, Literatur und Gesellschaft in Frankreich zur Zeit der Revolution 1789—1794. Wien 1872, S. 135.

Vers und Sinn, die republikanische Anrede „Bürger" einschob. Für die Beliebtheit der Revolutionsstoffe auf der deutschen Bühne vergleiche man das Repertoire des Weimarischen Theaters,[1]) auf dem uns des öfteren ähnliche Titel wie die oben zitierten begegnen.

VII. Der Revolutionsalmanach und der Journalismus.

Mit Schuld an der schablonenmäßigen deutschen Dichtung trugen die mangelhaften Nachrichten, die man von den Pariser Vorgängen hatte. Die Berichte der Augenzeugen kamen reichlich spät, und selbst deren Darstellungen waren noch getrübt durch die kosmopolitische Brille, mit denen sie die Revolution betrachteten. So hinderte Joachim Heinrich Campe[2]) seine Hingabe an den allgemeinen weltbürgerlichen Jubel, der eben doch seine Grundstimmung war, ein klares Bild der französischen Revolution zu geben, deren Ursachen er nicht durchschaute. Wohl meint er, „nicht die erleuchteten und mutigen Köpfe" der Nationalversammlung hätten die Umwälzung hervorgebracht, auch nicht die „angesessenen rechtlichen Bürger der Stadt, welche nachher die Miliz formierten", sondern einzig und allein die „Hefen von Paris, vermischt mit dem Auswurf der Provinzen". Aber er täuscht sich durchaus über die Ziele der Volksmassen, wenn er berichtet, „die von Not und Elend abgezehrte und bleiche Volksmenge" hätte sich nicht zu turbulenten Gewalttätigkeiten hinreißen lassen, sondern ihr Zweck wäre nur „die Befreiung des Vaterlandes von dem unerträglichen Joche seiner Despoten" gewesen, und keine anderen Ausschreitungen hätten sie sich erlaubt als die, „in die Häuser der Schwertfeger und Waffenschmiede einzufallen und sich mit Gewehren

---

[1]) Vgl. C. A. Burkhardt, Das Repertoire des Weimarischen Theaters unter Goethes Leitung, 1791—1817, Theatergeschichtliche Forschungen, Bd. 1. — [2]) Bernhard Sengfelder, Joachim Heinrich Campe als Politiker und seine Beziehungen zur franz. Rev. München 1909. Nur Kapitel I, 2 liegt vor, das Campes politische und historische Urteile enthält.

zu versehn". Also auch hier begegnen wir nur den langweiligen Schlagwörtern von der „Befreiung des Vaterlandes" und dem „Joche der Despoten". Selbst zu Paris haben die kleineren Geister die wahre Natur der Revolution nicht zu durchschauen vermocht, wie doch selbst solche Enthusiasten wie Forster und Görres oder der kühle Aristokrat Wilhelm von Humboldt.

Dieser Auffassungsgabe der Berichterstatter entsprachen natürlich die Nachrichten, mit denen Deutschland überschwemmt wurde, und in denen eine blühende Phantasie Orgien feierte, die von den weitesten Kreisen geteilt wurden. Mit zu dem Traurigsten gehören die „Szenen in Paris während und nach der Zerstörung der Bästille", Leipzig 1790 ff., die C. A. Vulpius in nicht endenwollenden Fortsetzungen auf den Büchermarkt warf. Die Gespräche, in denen der Tag des Bastillensturms geschildert wird, fesseln zwar anfangs durch ihren lebhaften Dialog; aber bald verliert sich die Erzählung in eine verwickelte Intriguengeschichte, die jedes literarischen und kulturgeschichtlichen Interesses entbehrt. Um so bedauerlicher ist die Tatsache, daß die zeitgenössische Kritik in ihrer großen Mehrzahl das Machwerk mit Beifall begrüßte; nur die Jenaische Allgemeine Literaturzeitung macht eine rühmliche Ausnahme (Nr. 66 vom Jahre 1790).

Auch in Romanen flocht man gerne wahr sein sollende Berichte der Pariser Schreckenszeit ein; so z. B. in dem „Original-Briefwechsel des Marquis von Th., eines in der Schlacht von Neerwinde gefallenen Neufranken", Frankfurt und Leipzig 1794, der den Pariser Pöbel folgendermaßen charakterisiert: „Mord und Laune, Bon-mots und Grausamkeit, Härte und Sanftheit, Kultur und Barbarei sind zugleich in ihm enthalten." Übrigens ist gerade dieses Buch nicht schlecht, da es recht schön zur Geltung kommen läßt, wie sehr die Ideen Rousseaus zumal in der höheren Gesellschaft verbreitet waren, indem das Ideal der Freiheit, „diese Erstgeborene des Himmels — der Gottheit erster — schönster — angebetetster Vorzug — das Menschliche im Menschen — die höchste Würde seiner Natur" nicht ange-

tastet und der Pöbel mit den früher erduldeten Leiden entschuldigt wird. „Man muß erst frei sein, ehe man frei werden kann; die ersten Versuche mißlingen bei allen freigewordenen Völkern". Sehr amüsant zu lesen ist auch W. H. Wackenroders „Demokrat", aus dem Englischen, Berlin 1796, der die Erlebnisse eines jakobinischen Propagandisten in England schildert. Auf seiner Reise trifft er überall Unzufriedene, die ihm anfangs zustimmen, aber sobald sie von seinen Grundsätzen genauer unterrichtet sind, ihm entrüstet die Türe weisen. Ein Jakobit, in dem er fälschlich einen Jakobiner vermutet, verprügelt ihn; Soldaten, die er zum Abfall von der Fahne verleiten will, machen ihn betrunken und werben ihn für das Regiment an; nur mit Mühe und Not kann er entkommen. Überall sind die Leute der Meinung, daß er entweder ein Spitzbube oder ein Narr sei. „Die meisten taten ihm die Ehre an, ihm beides zuzutrauen" (II. Teil S. 192). Endlich trifft der Jakobiner eine Gesellschaft, die den wahren Geist der Gleichmachung besitzt, die ihn als Mitglied auch aufnimmt. Mit diesen besucht er einen Ball, auf dem seine edlen Genossen als Taschendiebe entlarvt und ergriffen werden; der französische Emissär wird natürlich mit verhaftet, und seine Laufbahn findet ein unrühmliches Ende.

Derartige Scherzerzählungen sind aber in ihrem Werte nicht allzu hoch einzuschätzen, da sie nicht als Selbstzweck auftreten; auch die obige mußte aus einer rührseligen Geschichte, die die Leiden und die glückliche Wiedervereinigung einer Emigrantenfamilie schildert, herausgeschält werden. Was die französischen Tagesschriftsteller vor ihren deutschen Kollegen heraushebt, ist eben die Nähe der Gefahr, die ihre Handlungen mit einem romantischen Schimmer umgibt; wogegen eine deutsche Satire, die fern vom Schuß gemütlich am Schreibtisch gedrechselt ist, keine Entschuldigung für sich hat, wenn sie das Gebiet des Witzes verläßt, um Schmähungen auszustoßen, die kein Mensch zu ahnden gedenkt. Die führenden Männer der Pariser Presse hingegen standen mitten im Kampfe. Drei Gruppen kann man bei ihnen unterscheiden: die Ernsten, die Blutdürstigen und die

Satiriker.[1]) Die Ernsten hatten zu Anfang der Bewegung die Oberhand. Mirabeau war der Schöpfer der freien und der politischen Presse in Frankreich; Brissot war die Zeitung, die Tribüne der ganzen Nation. André Chénier redet auch als Journalist nur in feierlichem und vornehmem Ton, ebenso Mallet du Pan, der sich als Gemäßigter einen Weltruf schaffte. Die Blutdürstigen führten Marat und Fréron, die Satiriker Camille Desmoulins und Hébert, der Herausgeber des Père Duchesne. Die Polemik zwischen den Aristokraten und Demokraten war häufig in elegante Chansons gehüllt. Besonders zierlich sind die Almanache der Revolution, die Welschinger[2]) folgendermaßen charakterisiert: „Ces petits livres représentent en effet, avec fidélité, les opinions de l'époque en même temps que ses nombreuses et étranges fluctuations: aux conseils, aux recettes, aux pronostics, aux énigmes, aux charades, ils ont fait succéder les prédictions menaçantes des partis, la satire des choses et des individus, le récit et l'appréciation humoristiques des principaux événements de l'année. Les almanachs des ouvriers, des cultivateurs, des bergers, des poètes, des littérateurs se sont transformés, pour la plupart, en manuels civiques, en abécédaires républicains ou en catéchismes royalistes, cherchant les uns et les autres à propager parmi les masses des sentiments d'affection ou de haine pour la République ou pour la Royauté. Ils méritent donc une place parmi les innombrables publications de la Révolution française — —". Aus diesen Almanachen ist zuerst der revolutionäre Kalender hervorgegangen; der Almanach des Honnêtes Gens 1788 ist datiert „im ersten Jahre der Regierung der Vernunft"; sie enthalten schon die scherzhaften Worterklärungen, die wir einige Jahre später auch in Deutschland finden, bereits 1790. „Ministre veut dire: tu mens! Mentiris". Sie sind freilich nicht frei von den Einflüssen der amerikanischen Revolution, wie ein Vers aus dem „Fléau des Aristocrates"

---

[1]) Vgl. Ambros Neményi, Journale und Journalisten der französischen Revolutionszeit. Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge. XV. Serie, S. 97 ff. — [2]) Les Almanachs de la Révolution. Paris 1884, S. VII.

1790 zeigt: „Fille de la philosophie, Sublime Constitution, Déesse de Philadelphie, Viens éclairer ma nation". Ihre satirischen Gesänge zeigen eine Gewandtheit und Grazie, wie wir sie in Deutschland vergebens suchen; tout finit par des chansons, wie Beaumarchais in „Figaros Hochzeit" sagt. Wenigstens ein Beispiel will ich geben, einen Gesang auf die Jakobiner in 5 Strophen mit dem Refrain A E. I. O U.[1]) De la Jacobinière Voici l'heure dernière; La mort de Robespierre La met hors de combat. A. A. A. A. Supprimez la cohorte Qui leur prête main-forte, Et traitez-la de sorte Que l'on n'en parle plus U U U U". Freilich verstand auch die Pariser Presse die Bewegung nicht, die sie begonnen hatte. In den ersten Zeiten sind alle Tugenden und Talente in ihr vereinigt, später alle Talentlosigkeit und Schlechtigkeit. Das lag daran, weil auch sie die öffentliche Meinung nicht beherrschte, sondern ihr fast immer nur folgte; und bei der feigen Nachfolge, die sie leistete, bemächtigte sich dann die elende Tendenz, welche in der Konkurrenz liegt, der einzelnen, und jeder eiferte, alle Mitstrebenden zu überbieten. Daraus entstanden dann wütende Preßfehden, so daß die Zeitungen schließlich so bedeutungslos wurden, daß Napoleon ihnen mit einem Federstriche ein Ende machen konnte. Aber auch jetzt fehlt nicht eine wirksame literarische Stimme, die uns die Menschen der Revolutionszeit schildert; an die Stelle der Presse tritt die Bühne, und in den Komödien Picards finden wir französische Sittenbilder aus dem Ausgange des Jahrhunderts wieder.[2])

Die deutschen Schriftsteller mit den französischen vergleichen, heißt sie verurteilen. Wenn man an die verunglückten poetischen Versuche denkt, in denen etwa ein Kästner, ein Thümmel, ein Meyer, ein Pfeffel Scherze über die Revolution versucht haben,[3]) ja selbst Johann Georg Jacobi,[4]) den wir doch den Begabteren des Jahrhundert-

[1]) Welschinger, S. 90. — [2]) Vgl. Konrad Ott, Französisches Sittenbild im Anfang des 19. Jahrhunderts nach den Komödien Picards. Heidelberger Diss. Mannheim 1910. — [3]) Siehe z. B. C. F. T. Voigt, Triumph des deutschen Witzes, Leipzig 1798, S. 124, 173, 205, 215. — [4]) Vgl. z. B. Sämtliche Werke, Bd. 5. Zürich 1819, S. 170.

ausganges zuzuzählen gewöhnt sind, so müssen wir ruhig zugeben, daß wir den Franzosen nichts Gleichwertiges an die Seite zu stellen haben. Zeitgenössische Stimmen haben sie freilich weit günstiger beurteilt; Ernst Brandes[1]) ist wenigstens ihren Vorgängern gerecht geworden. Der amerikanische Krieg ist für ihn der Ausgangspunkt dieser Schriftstellergruppe, deren Werke Freiheitsgefühl und Tyrannenhaß atmeten. Klopstock, ihr Muster und Vorbild, der persönliche Freund von vielen, hat in seinem Hermann den alten deutschen Haß gegen Unterdrückung in der Einbildungskraft der jungen Dichter entzündet. „Ihr Freiheitsgefühl ist nicht die Frucht eines väterlichen Stammes; die neueren Barden waren meistens Untertanen einer in der Ausübung zwar milden, der Verfassung nach aber unumschränkten Regierung. Ebensowenig war dieses Gefühl Folge von Spekulationen über die beste Staatsform. Politische Räsonnements, Beobachtungen über Menschen sind aus dieser Schule nicht hervorgegangen. Sie ward von dichterischer Phantasie, die einen ernsten feierlichen Schwung genommen hatte, geleitet. Mehrere unter diesen Dichtern waren edle Menschen, voll Glauben an Menschheit und ihren Freunden unverbrüchlich treu. Steif oder unduldsam streng gegen alles, was nicht den nämlichen Anstrich einer edlen Seele hatte, mochten auch einige von ihnen sein. Aber auch praktisch haben die neuen Barden wahrscheinlich dazu gewirkt, die Leibeigenschaft in ihrem Vaterlande aufzuheben. Durch ihre Gedichte ward ein sehr unbestimmtes, aber desto lebhafteres Gefühl für Freiheit und Fürstenhaß verbreitet. — Sie waren Lieblingsschriftsteller bei einem Teile der Jugend. Ihr Einfluß war bei denen, die in der Periode ihren Geschmack bildeten, unverkennbar. Der persönliche Charakter dieser Dichter hat die Einwirkung ihrer Gedichte befördert“. Wir verfolgen diese Charakteristik noch weiter, die mir die Grund-

---

[1]) E. Brandes, Über einige bisherige Folgen der franz. Revolution in Rücksicht auf Deutschland, Hannover 1792, in einem besonderen Abschnitt „Die Stimmung zu republikanischen Gesinnungen durch die Schriftsteller.“ Vgl. auch Rehbergs „Untersuchungen über die fr. Rev.“ Hannover und Osnabrück 1793.

lage unserer Schriftsteller gut zu bezeichnen scheint. Brandes wendet sich dann zur Unterscheidung des Nordens und des Südens, S. 47: „Wenn strenge moralische Grundsätze in Rücksicht der Reinheit der Sitten, trüber schwerfälliger Ernst im Tone die neueren Barden des Nordens in Schriften auszeichneten, so war die hinreißendste, kraftvollste, wildeste Phantasie in den Werken der Dichter des Westens. — — Die glühenden Farben, die in diesen Meisterwerken herrschen, haben den Sinn einer wilden Regellosigkeit, den Durst nach Ungebundenheit außerordentlich angefeuert. Im westlichen Deutschland ist, teils wegen des lebhaften aufbrausenden, dem französischen ähnlichen Nationalcharakters, teils anderer Ursachen halber, ihr Einfluß am größten gewesen. Die politischen Trauerspiele, wo Tyrannenmord und Freiheitsdrang herrschten, folgten. — — Die Einbildungskraft junger Leser oder Zuhörer ward durch pathetische Deklamationen von Freiheitsdrang und Durst nach Tyrannenblut erhitzt. Die wilden Neigungen im Menschen wurden auch hierdurch angefacht. Selbst das Drama, die Familiengemälde bekamen ein politisches Interesse durch eine lebhafte Darstellung elender Minister oder Subalternen, die wahr genug nach der Natur gezeichnet sein mögen. Wenn keine schlechten Regierungen gewesen wären, so hätten auch die Schilderungen ihrer nichtswürdigen Werkzeuge nicht so trefflich sein können. Die Werke der Einbildungskraft und der Empfindung nährten oder zeugten einen lebhaften Widerwillen gegen Fesseln aller Art, in politischer Rücksicht vorzüglich aber derjenigen, die die monarchische Regierungsform auferlegte. Die meisterhafte Schilderung im Agathon von dem ungerechten Verfahren einer demokratischen Verfassung konnte wenig dagegen wirken. Das Original zu dem Bild war zu fremd".

Zweifellos werden wir nicht leicht eine bessere Schilderung der Literatur vor Ausbruch der Revolution finden können; sie besteht zu Recht auch weiterhin für deren führende Geister. Aber das große Heer der Nachtreter, die die demokratischen Grundsätze lediglich wegen ihrer Einfachheit ergriffen hatten („Diese Einfachheit, die nicht viele

Feinheit im Beobachten, nicht vielen Scharfsinn in der Beurteilungskraft fordert, um richtig gefaßt zu werden, gereicht den demokratischen Grundsätzen bei dem großen Haufen sehr zur Empfehlung, macht sie populär", sagt Brandes S. 59), diese Schriftsteller begriffen eben nicht, daß durch den Bastillensturm eine allgemeine Wandlung eingetreten war. Wie sie sich auch zur Revolution gestellt haben, ob sie sie nun bekämpften oder zum Himmel hoben, immer blieb ihre Ausdrucksweise veraltet und ihr Auffassungsgebiet beschränkt. Die Zänkereien, die keinen Augenblick verstummen wollen, die Talentlosigkeit und der unverkennbare Dünkel, der uns aus vielen Machwerken entgegentritt, läßt uns fast die Kotzebuesche Charakteristik der zeitgenössischen Literaten für sie als nicht übertrieben erscheinen. „Plumper Witz wird herum geschnippt, wie Kirschkerne aus der Hand mutwilliger Gassenbuben. Boshafte Anspielungen, stinkendes Selbstlob, großtuerische Erbärmlichkeiten strömen wie Lava und ergießen sich über alle Felder, wo hin und wieder ein guter Name blüht."[1])

Das unerquickliche Bild deutschen Volksgeistes, das uns die Flugschriften und Tendenzdramen lieferten und das uns die ganze Schwierigkeit vor Augen stellt, die der Weimarer Kreis bei seinem Versuche, den Geschmack und das Verständnis der Zeitgenossen zu heben, zu überwinden hatte, wird erfreulich gemildert durch ein journalistisches Unternehmen, das sich wohltuend von seinesgleichen abhebt, durch Ottokar Reichards Revolutions-Almanach. Durch Almanache revolutionäre und gegenrevolutionäre Gesinnung zu verbreiten, ist in Deutschland wiederholt versucht worden; ich hatte zur Hand den „Almanach der Revolutions-Charaktere für das Jahr 1796" des Geh. Hofrats Girtanner, eines Mannes, den Reichard selbst „den deutschen Mallet du Pan" nennt,[2]) den aber andere scharf tadeln, namentlich Gentz,[3]) der hervorhebt, daß er nur abgeschmackte Bemerkungen

---

[1]) Doktor Bahrdt mit der eisernen Stirn, 1790. (Neudrucke deutscher Literatur-Pasquille, ed. Fr. Blei. Leipzig 1907, S. 29.) — [2]) H. Uhde, Reichards Selbstbiographie. Stuttgart 1877, S. 299. — [3]) Briefe von und an Friedrich von Gentz. I. Bd., S. 203.

über die Revolution beizubringen gewußt und sie mit einer gewissen obskuren Rebellion unter dem Kaiser Vitellius verglichen habe. Der mir bekannte Almanach bringt zwei Lebensbeschreibungen römischer[1]) Revolutionäre, Tiberius und Gajus Gracchus, sowie eine Reihe Anekdötchen aus den Städten links des Rheins und aus Paris. Seine Lektüre kann zu nichts anderem dienen, als die Achtung vor dem Reichardschen Unternehmen zu mehren.

Reichard stand, wie er selbst eingesteht,[2]) zu Anfang der Revolution zwar nicht ganz gleichgültig gegenüber, fühlte aber auch nicht den mindesten Trieb, sich dafür oder dagegen zu erklären. Auch ihn belustigte das Treiben der Emigranten zunächst nur — später hat er ihre Partei ergriffen —; aber allmählich wurde er zum Gegner der Revolution. „Anfänglich mir selber unbewußt, nahm ich je länger desto entschiedener meinen Standpunkt bei den Gegnern der Revolution, wie ich denn bei meiner innigen, aus der reinsten Achtung entspringenden Verehrung für meinen Fürsten und Freund unmöglich Anhänger einer Bewegung werden konnte, die planvoll auf Herabwürdigung und womöglich Vertreibung alles dessen, was „Fürst" hieß, hinsteuerte, ohne zu untersuchen, ob die Herrscher dieser Welt, lediglich weil sie solches zufällig waren, ein Verdammungsurteil in Bausch und Bogen verdienten oder nicht. Außerdem wurde mein Sinn für Recht und Wahrheit durch die Gleißnerei und das schnöde Spiel angeekelt, das die revolutionären Stimmführer jener Zeit mit den heiligen Worten „Freiheit" und „Gleichheit" trieben; die Blut- und Tränenströme so vieler Tausende ganz Unschuldiger, unter dem Deckmantel jener heiligen Namen willkürlich und ruch-

---

[1]) Ernst Brandes, a. a. O. S. 50, sagt darüber: „Das Lesen der alten Schriftsteller, vorzüglich der römischen, hat zwar wahrscheinlich in den letzten 20 Jahren bei der Jugend nicht zugenommen — — aber man ging doch mehr in den Geist des Schriftstellers, des Volks, unter dem er schrieb, hinein. Die Übersetzungen — — mehrten sich." Die große Rolle, die die griechischen und römischen Charaktere in den französischen Werken der Revolution spielen, siehe bei H. Welschinger: Le Théâtre de la révolution. Paris 1881, S. 365ff. — [2]) A. a. O. S. 255.

los vergossen, mußten das Mitleid jedes fühlenden Menschen aufs tiefste erregen. Nicht weniger schmerzte mich der Köhlerglaube, mit welchem so viele meiner Landsleute die albernsten, handgreiflichsten Fabeln der Jakobiner wie ein Evangelium hinnahmen.“[1])

Der erste Jahrgang des Revolutions-Almanachs erschien 1793 bei J. C. Dietrich in Göttingen; ein glücklicher Umstand verschaffte ihm die kräftigste Unterstützung auch der Revolutionsfreunde, die, durch den Titel verführt, glaubten, eines der Erzeugnisse ihrer Jünger vor sich zu haben. In diesem Irrglauben lebte auch die Herzogin von Gotha, die zu den schwärmerischsten Anhängern der Revolution gehörte.[2]) Unserm Gefühl steht dieser Almanach, der nur Prosa enthält, recht fern. Er bringt historische Aufsätze über gewaltsame Veränderungen, die europäische Staaten während verschiedener Jahrhunderte erlitten haben,[3]) ohne chronologische Folge aneinander gereiht. Auch die Satire ist noch schwach vertreten; die „Neueste Reise der Freiheit auf der Erde“ S. 22 ff., in der die Fahrt der vom Olymp verbannten Freiheit nach ihrer schon früher vertriebenen Schwester Gleichheit geschildert wird, endet mit ihrer Verhaftung zu Paris, wo man an ihrer Stelle ihre Feindin, die Zügellosigkeit, auf den Thron gesetzt hat. Gegen die Zügellosigkeit eifert überhaupt der ganze Almanach; die sächsischen Bauernunruhen von 1790, die durch das rechtzeitige Eingreifen des Militärs unterdrückt wurden, schildert er besonders lebhaft, um die anderen Regierungen zu ähnlichem Vorgehen zu ermutigen. Ein anderer Aufsatz weist nach, daß der Name Jakobiner in der Geschichte bereits berüchtigt sei: sie waren die Väter des Inquisitionsgerichts und schon einmal Königsmörder, als von ihren Dolchen Heinrich III. von Frankreich fiel. Ein „Hinblick auf das gegenwärtige Helvetien“ endlich will die wahre Freiheit der Zügellosigkeit gegenüberstellen. „Eidgenossen,“ ruft er den Schweizern zu, „bleibt würdige Söhne solcher Ahnen; wandelt treulich

---

[1]) A. a. O. S. 265. — [2]) A. a. O. S. 288. — [3]) Solche Aufsätze schrieb auch Huber, vgl. Vermischte Schriften von dem Verfasser des heimlichen Gerichts. Berlin 1793, I. Teil.

in den Fußstapfen eurer Väter, beim Licht, das euch die Erfahrung von Jahrhunderten angezündet hat“.

Gewiß vermögen wir hierin keine hervorragende Leistung zu erkennen; aber wohltuend berührt bereits in diesem ersten Jahrgang der Ernst, mit dem man an die Bekämpfung des Gegners heranging, wie auch das Bemühen, die Lehren der Geschichte für die Gegenwart nutzbar zu machen, was uns mit einem Schlage wieder auf festen Boden stellt, während bis jetzt nur tönende, aber in der Luft schwebende Phrasen die Schriften für und wider unterstützen. Bereits im dritten Jahrgang hat das konsequent fortgesetzte Unternehmen mehr Farbe gewonnen. Zwar wird noch immer die „Eidgenossenschaft“ und die „amerikanische Union“ als Muster gepriesen und in der Weisheit der Fürsten das Heil der Rettung gesehen; aber man sucht nicht nur aus der Geschichte, sondern auch aus den Vorgängen der Gegenwart Lehren zu ziehen. Die Greuel der Schreckensherrschaft werden in recht lesbaren Erzählungen geschildert, die aber durchaus nicht durch die Absicht, aufklärend zu wirken, in sinnlose Übertreibungen verfallen. Als eindrucksvollstes Mittel bringt der Almanach ein Verzeichnis aller von März 1793 bis Juni 1794 guillotinierter Personen, aus dem sich ergibt, daß die Betroffenen sich aus allen Ständen rekrutierten; ferner eine Liste der Präsidenten des Nationalkonvents und ihrer Schicksale, das bei vielen lautet: Guillotiniert. Besonders lehrreich ist ein Artikel über „Deutsche Feuillants, deutsche Zeitungsleserei, Kannegießerei und andere Gebrechen dieser Zeit“ S. 284 ff., der sich gegen aufschneidende Zeitungsberichte wendet. „Ich höre und lese täglich von Despoten,“ heißt es S. 292; „alle Schriften, selbst alle Romane, wimmeln von Schilderungen von Despoten. Ich sehe mich nach ihnen in Europa um und finde sie nirgends als in Frankreich, im comité du salut public“. Er empfiehlt, patriotische und unparteiische Blätter zu verbreiten.

Der Revolutions-Almanach von 1796 begrüßt das Eintreten einer gemäßigten Periode, setzt zwar die Agitation in derselben Weise wie sein Vorgänger fort, wendet aber

seine Aufmerksamkeit mehr den Ländern des linken Rheinufers zu, die durch den Krieg der Koalition mehr in den Mittelpunkt des Interesses gerückt sind. Das Titelkupfer zeigt den russischen Feldherrn Suworow, das des Jahres vorher hatte das Bild Macks gebracht. 1797 folgt das des Generals Clairfayt. Überhaupt beginnt in diesen späteren Jahrgängen die Bekämpfung der Revolution etwas zurückzutreten gegen die Verbreitung deutschnationaler Gedanken, wie es in diesem Almanach das Lied für Vaterlandsfreunde ausspricht: „Der Eintracht sanftes Band Umschlinge jeden Stand In trautem Kreis! Weg Freiheitsschwärmerei! Des Deutschen Ehrgeiz sei Friedsame Bürgertreu Und stiller Fleiß". Ein begeistertes Lob des Rheinfeldzugs von 1795 hat der talentvolle Lorenz Leopold Haschka beigesteuert. Den alten Ton setzen zunächst die Kupfer fort, die die Helden der alten Freiheit, Washington und Tell, denen der neuen, dem englischen Demagogen Horn Tooke, dem Meuchelmörder Gustavs III., Anckarström, und dem durch seine Roheit berüchtigten Lyoner Revolutions-Kommissar Chalier gegenüberstellen. Auch in Worten wird diese Trennung jetzt deutlich vollzogen. „Ich begreife sehr wohl," heißt es S. 198, „daß es den Aposteln der neuen Freiheit daran gelegen sein muß, zwei solche glorreiche Muster der alten Freiheit, wie die Schweiz und die nordamerikanische Union sind, aus der Reihe der Dinge zu vertilgen, um eine Vergleichung unmöglich zu machen, die hier Verwüstung, dort Flor, hier Glück in Worten, dort Glückseligkeit in der Tat — die, sage ich, in ihrem Kontrast zu grell und abschreckend ist, als daß dies nicht auch dem Verblendetsten einleuchten müßte." Überhaupt kennt der Almanach nun keine Schonung mehr, mutig nennt er die Dinge beim rechten Namen; so verdeutscht er Terrorist kurzweg mit Mörder (S. 300). Und nicht etwa hatte sich durch sein längeres Bestehen die Zahl der Gegner des Almanachs verringert. Die meisten Zeitungen vermieden zwar den Almanach überhaupt zu erwähnen, da man ihn nicht gut besprechen konnte, ohne für oder wider ihn Partei zu ergreifen; aber in Flugblättern wurde seiner doch gelegentlich in den schärfsten Ausfällen gedacht,

und Reichard selbst hatte viele Anfeindungen, Verfolgungen und Verunglimpfungen zu erleiden. Huber z. B. hat einen Anti-Revolutions-Almanach entworfen; Schmähschriften haben ihm die Laukhard,[1]) Rebmann, Gretschel und andere Obskuranten-Almanachs-Fabrikanten ins Haus geschickt; auch anonyme Briefe voll Drohungen fehlten nicht. Von verschiedenen Persönlichkeiten erhielt er aber auch reiche Geschenke.[2]) Seine befestigte Position gab ihm jetzt auch Muse, der kirchlichen Angelegenheiten zu gedenken. Die Verwirrung der religiösen Begriffe illustriert er 1797 in einem Gedichte, das ein grelles Licht auf den Ersatz wirft, den man an die Stelle der Heiligen gesetzt hat: „Ich traure nicht, ihr Heiligen Gottes, Daß man euch aus den Gräbern reißt! Euch nach Verübung bittern Spottes, Zu Aesern auf den Anger schmeißt! Held Ravaillac, du ruhst zur Schande Des Vaterlands, das dich verkannte, Zu lange schon auf Montfaucon![3]) Sieh! Heinrichs Denkmal ist zerschmettert! Du bist gerächt! Du wirst vergöttert! Wir bringen dich ins Pantheon.“ Etwas später haben auch zahlreiche Flugschriften sich mit den Zuständen der Kirche beschäftigt. Eine („Ist es für die römischkatholische Kirche nützlich, daß Pius VI. ein Nachfolger gegeben werde?“ Valence 1799) setzt freilich auch noch zu dieser Zeit die gewohnten Angriffe fort, indem sie sich Geilers von Kaiserberg Deutung „Bischof = Beiß die Schaf'“ zu eigen macht. —

Die späteren Jahrgänge des Revolutions-Almanachs werden durch das Überwiegen des französischen Staates in Europa ganz national. 1798 trägt er das Bild W. Pitts, der Seele des Kampfes gegen Napoleon, Erzherzog Karl wird gefeiert, Bilder über die Verwüstungen, die die französischen Heere in Franken und Schwaben angerichtet haben, aufgerollt. Der Almanach von 1799 bekam in Zürich einen Kollegen in dem Helvetischen Revolutionsalmanach,[4]) dessen

---

[1]) Kulturhistorisch interessant übrigens dessen Biographie. Neugedruckt, Stuttgart bei Robert Lutz. — [2]) A. a. O. S. 289 ff. — [3]) Begräbnisort der hingerichteten Verbrecher. — [4]) Vgl. Goedeke, Grundriß VIII, S. 51.

traurige Veranlassung der Untergang der freien Schweiz war, die von Reichard tief beklagt wurde. Sein Bedauern erstreckt sich nun auch auf die Emigranten, und es ist fraglich, wie weit er hier mit dem allgemeinen Gefühl übereinstimmt. Auch gegen die Schweizer Umwälzung hält er noch sein Freiheitsideal hoch: „So bleiben wir monarchisch frei, Durch Eintracht, Mut und Fürstentreu" (S. 124).

Reichard selbst zog sich, wenigstens äußerlich, allmählich von der Leitung des Almanachs zurück, wobei ihm der Wunsch seines Fürsten, des Herzogs Ernst von Gotha, maßgebend war. Der Freund jedoch, der nun seinen Namen hergab, den Reichard übrigens nicht persönlich kannte, befand sich in Kriegsdiensten, so daß faktisch Reichard die Leitung weiter behielt.[1])

Jedoch beginnt der Almanach in den letzten Jahrgängen etwas einzuschlafen; ein Bedürfnis nach ihm war nicht mehr vorhanden, und er lebte nur noch seinem Ruhm. „Zu einer Zeit, wo noch keiner unter den deutschen Schriftstellern es wagte, öffentlich Partei für die gute Sache des Vaterlandes zu nehmen und die Gleißnerei der Weltumstürzer und die Gefahren zu entlarven, die hinter ihren schönen Phrasen und Worten lauern, da war er, ja er (der Herausgeber des R.-A.) der erste, der dieses unaufgefordert in mehreren Flugschriften tat und sie auf eigene Kosten drucken und verteilen ließ," rühmt die Einleitung zum R.-A. von 1800. Dies war freilich nur bedingt richtig; auf eigene Kosten haben wohl die meisten Verfasser ihre Flugblätter in die Welt gehen lassen, und dann war Reichard durch den Gewinn an dem Almanach reichlich entschädigt worden; aber diese Heraushebung seiner Verdienste zeigt schließlich nur, wie sehr sie von den Gegnern bezweifelt worden waren. Der Almanach bewegt sich außer diesem persönlichen Vorstoß in den nun bereits ausgetretenen Bahnen: Berichte der von den Franzosen verübten Greuel, verschiedene Handstreiche des Generals Blücher, Vorgänge aus der Schweiz, auch ein erneuter „Ver-

---

[1]) A. a. O. S. 293.

such eines Revolutions-Wörterbuchs“, in dem folgendes Rezept zu einem Jakobiner angegeben wird: „Nimm die 7 Todsünden, und die 3 Weltplagen, Pest, Hunger und Krieg, mische alles wohl durcheinander, löse es in Menschenblut und Tränen auf, koche es mit Mark und Hirn der größten Bösewichter der Vorzeit zu einer dichten Masse, knete eine Menschengestalt daraus, und der Jakobiner ist fertig“. Ferner interessant ist die Deutung „Tyrann“: ein Regent nach alter Form, der sein Volk glücklich macht. Das Bemerkenswerteste in diesem Jahrgang ist aber ein Aufsatz „Res sacra miser“ (Heilig ist das Elend), der zur Verteidigung der Emigranten, die bereits früher versucht wurde, verfaßt ist. Der Artikel ist weniger dem Mitleid als der Furcht vor der Demokratie entsprungen, die Reichard bis an sein Lebensende nicht los wurde. Durch sie wurde der Franzosenhasser sogar zu einem Bewunderer Napoleons, „ohne dessen energische Dazwischenkunft die Hydra . . der Revolution gewiß nicht so bald ertötet worden wäre“.[1]) Auch der Aufsatz betont, daß die im Dienste der Demokratie stehenden Schriftsteller das Meiste an dem Hasse gegen die Emigranten verschuldet haben: „Noch ließ sich die Majorität darauf totschlagen, daß sie an allem schuld sind, an dem Ausbruch des Kriegs, wie an den Unfällen und Böcken des Kriegs. Und dabei . . . verdienen diese Personen nicht bloß unser Mitleid, sie verdienen unsere Bewunderung. Ihr, die ihr schadenfroh die Nase rümpft, wenn ihr einen Vicomte Schuh flicken oder eine Marquisin waschen und Putz machen seht, überlegt erst, welche Überwindung, welche Kränkung, welches zentnerschwere, niederdrückende Gefühl da vorausgegangen sein müsse — — — überlegt das alles, ihr Rümpfer und Lacher, und dann greift an euren Busen und fragt euch: wären wir dessen fähig, wir?“

Noch ganz zum Schluß werden wir wieder an die Überlegenheit der französischen Tendenz-Poesie erinnert, wenn wir in einem Kriegslied, in dem Hermann gegen den Demokraten-Teufel eifert, die Verse lesen: „Von Norden bis

---

[1]) A. a. O. S. 295.

zum Süderpol Tön' unser Klaggeschrei, Daß jeder Erdenwinkel voll Von unserm Jammer sei", oder in dem Trinklied: „Wollt ihr von dem Weine, Den der traubenreiche Rhein Uns geschenkt, denn von der Seine Her darf's dies Mal keiner sein". Scharf tadeln die Almanache der letzten Jahre die allgemeine Abneigung gegen England, von dem allein doch die Befreiung des Festlandes zu erwarten sei; ein Beweis für des Verfassers politischen Blick. Den Unterhaltungsteil bestreitet eine Blumenlese aus Cousin Jacques und seinem Dictionnaire néologique. Einen Vers über den Freiheitsbaum, den Lavater zu dem R.-A. von 1802 beigesteuert hat, will ich auch noch zitieren. „Der Baum, der keine Früchte trägt, Und keinen Schatten gibt, Den Sonne nicht, nicht Regen pflegt, Wird nicht von mir geliebt. Ich ehre Freiheit, Dein und Mein, Doch nicht der Freiheit Bäum' und Schein, Nicht echter Freiheit Mörder".

Über die Persönlichkeit Reichards ist ein abschließendes Urteil schwer zu fällen. Seine Selbstbiographie liest sich sehr geschmeichelt und kann natürlich nicht als eine absolut zuverlässige Quelle gelten. Das Urteil der Zeitgenossen ist vielfach durch die politischen Meinungsverschiedenheiten getrübt, die ihn von der Mehrzahl trennten. Goethe hat ihn sehr niedrig geschätzt. (Vgl. Briefe an Frau von Stein Nr. 1518.) Anerkennen müssen wir aber, daß er Mut und Charakter besaß. Mut, weil er sich einer Bewegung, unbekümmert um den lauten Beifall, den ihr die Menge spendete, mit Kraft entgegensetzte, Charakter, weil er bei seiner Überzeugung beharrte, trotz der Anfeindungen, die sein Unternehmen ihm zuzog, und trotz des Mißfallens, das der Hof, dem er mit Begeisterung diente, an seiner Parteinahme fand. Sein Almanach ist gewiß ein ungeschicktes Werk im Vergleiche zu den eleganten Waffen der Pariser; aber sein gründlicher Ernst und seine schwerfällig-treuherzige Art macht ihn uns Deutschen noch jetzt lieb und vertraut. Er ist zweifellos das bedeutendste Werk, das die minor writers der Revolution entgegengesetzt haben.

VIII. Der literarische Kampf gegen die Revolution. Ausblick.

Die Kupfer der letzten Almanache verherrlichen den Krieg der Koalition; u. a. den General Albini, der nicht ohne Erfolg 1799 gegen Augereau am Rhein focht, den übrigens Gentz „ein sehr mittelmäßiges Subjektchen“ nennt (Briefw. II, 139). Aber der R.-A. von 1802 gedenkt auch eines Mannes, dem die deutschen Schreiber unendlich viel verdanken: Mallet du Pan's, des glänzendsten Bekämpfers der Revolution neben Burke. Beider Werke hat Friedrich von Gentz durch schwungvolle Übersetzungen seinen Landsleuten nähergebracht; es ist uns also auch nötig, auf diese Schriften einen kurzen Blick zu werfen, wenn wir den Flugblattverfassern gerecht werden wollen.

Gentz hat 1790 noch das Scheitern der Revolution für einen der härtesten Unfälle halten zu müssen geglaubt, die je das menschliche Geschlecht betroffen haben.[1] „Sie ist der erste praktische Triumph der Philosophie“, schreibt er an Garve am 5. Dezember, „das erste Beispiel einer Regierungsform, die auf Prinzipien und auf ein zusammenhängendes, konsequentes System gegründet wird. Sie ist die Hoffnung und der Trost für so viele alte Übel, unter denen die Menschheit seufzt. Sollte diese Revolution zurückgehen, so würden alle diese Übel zehnfach unheilbarer. Ich stelle mir so recht lebendig vor, wie allenthalben das Stillschweigen der Verzweiflung der Vernunft zum Trotz eingestehen würde, daß die Menschen nur als Sklaven glücklich sein können, und wie alle große und kleine Tyrannen dieses furchtbare Geständnis nutzen würden, um sich für das Schrecken zu rächen, was ihnen das Erwachen der französischen Nation eingejagt hatte.“ — Wie alle seine Zeitgenossen, versucht Gentz sich selbst gegen die Ausschreitungen des Pariser Pöbels die Augen zu verbinden. „Sie haben recht, daß die Nachrichten, die wir aus Frankreich erhalten, fast nichts als Torheit und Verwirrung aussagen. Aber zweierlei mildert

---

[1]) Vgl. über dies und das folgende: Briefe von und an Friedrich von Gentz, I. S. 178 ff.

in meinen Augen diesen ungünstigen Anschein: Erstlich die unglaubliche Albernheit und Unzuverlässigkeit unsrer elenden Zeitungen. Zweitens, der Umstand, daß Deutschland überhaupt die meisten französischen Neuigkeiten von Leuten erhält, die der Revolution nicht wohlwollen, und daß die, welche diese Neuigkeiten uns vortragen, aus Furcht vor ihren Obrigkeiten fast durchgängig genötigt sind, das wahrhaft Große und Schöne, was sie noch etwa zu sagen hätten, zu unterdrücken und uns Possen und Schlacken hinzuwerfen."

Die Änderung seiner Auffassung der Revolution, die er in demselben Briefe noch als einen „Versuch zur Menschenverbesserung im großen" bezeichnet, bewirkte Burkes Buch. Sie ist gleichzeitig ein instruktives Beispiel für die überzeugende Kraft der Ausführungen des Engländers, das ein gewichtiges Wort mitspricht bei der Wertschätzung, der sich Burkes Kampf gegen die französische Revolution bei seinen heutigen Biographen erfreut, die ihn allgemein als eine große Verirrung bezeichnen.[1]) Freilich spielen hier Parteileidenschaften mit, die aus der Tatsache zu erklären sind, daß Burke von den Whigs zu den Tories überging. Burke, dessen Grundanschauungen über die Revolution, die er in den „Reflections" ausgesprochen hat, bereits 1789 feststanden, hat seit 1791 die überwältigende Mehrheit des englischen Volkes für sich. Übrigens hat er den Kampf gegen die Revolution bis an sein Lebensende in einer ganzen Reihe von Schriften fortgeführt. Gentz tritt ihm zunächst mit Vorsicht entgegen, da er ja gegen seine Grundsätze und seine Resultate eingenommen war; ihn fesselte anfangs nur die meisterhafte Sprache. Der große Abstand gegen die deutschen Schriftsteller fiel ihm sogleich auf; auch den besten vermag er nicht neben Burke zu stellen: „Brandes ist doch nichts Ganzes und leistet mir kein Genüge".[2]) Während er das Buch übersetzte, nahm er mehr und mehr Burkes Ideen in sich auf. 1793 erschien das Buch „Be-

[1]) Vgl. hierüber Fritz Meusel, Burkes Schriften gegen die frz. Rev. Heidelberger Diss. Wittenberg 1904. — [2]) Briefe von und an Gentz. I. S. 203.

trachtungen über die französische Revolution. Nach dem Englischen des Herrn Burke", das die vorher bereits erschienenen Übersetzungen des Werkes so gründlich verdrängte, daß heute auch keine mehr von ihnen bekannt ist.[1]) In der Einleitung bekennt sich Gentz ganz als Gegner der Revolution: „Völker schmeicheln ist ein ebenso niedriges Geschäft als Fürsten schmeicheln",[2]) und „Wer einen Fürsten bloß dadurch erheben wollte, daß er von seiner Macht spräche, würde mit Recht verspottet werden; und tausend nichtswürdige Sykophanten gründen eine Glorie, die in ferne Regionen leuchtet, auf nichts als die armselige Kunst, Nationen von ihrer Freiheit zu unterhalten".[3]) Das unselige Wort „Freiheit" hat auch Burke übrigens nicht ganz klar erläutert: „Wo der Silberton ‚Freiheit' erklingt, horcht jedes menschliche Ohr auf, und jedes Herz wird rege. Ihre Stimme ist die Stimme der Natur. — — — Der Bürger war Mensch, ehe er Bürger war. Es gab Freiheit, ehe es Staaten gab".[4]) Aber Burke verbindet damit wenigstens nicht den Begriff der schrankenlosen Freiheit; sein Ideal ist die britische Konstitution, die die Freiheit des einzelnen in gewissen Grenzen gewährleistet. Dieses praktische Beispiel fehlte Forster, wie wir sahen, noch ganz, obwohl auch er gelegentlich nicht ohne Gefühl dafür war, daß Mißbrauch mit dem Worte „Freiheit" getrieben wurde. „Zwar, Freiheit! Freiheit! war jedesmal die Losung bei allen Unternehmungen gegen die herrschende Gewalt; allein dieses hochheilige Wort hat im Munde derer, die es am häufigsten aussprechen, wie der gemißbrauchte Name der Gottheit, nicht jene Zauberkraft, womit es, von reinen, tugendhaften Lippen tönend, die Tyrannei erblassen und zagen lehrt", schreibt er in dem Aufsatz über „Revolutionen und Gegenrevolutionen" im Jahre 1790.[5]) Auch Ernst Brandes bleibt in vagen Redensarten. „Leidenschaft für Freiheit ist die edelste der menschlichen Neigungen; aber auch sie muß von der Vernunft geleitet werden, damit uns nicht diese Leiden-

[1]) Vgl. die Anmerkung a. a. O. I. S. 204. — [2]) Friedrich v. Gentz, Betrachtungen über die frz. Rev. Braunschweig 1838. I. S. 11. 8. Aufl. — [3]) A. a. O. I., S. 12. — [4]) A. a. O. II., S. 3. — [5]) A. a. O. VI., S. 254.

schaft, so gut wie jede andere, von dem rechten Wege abführe".[1]) Burke ist trotz seiner realeren Begriffe nicht trocken und seine Ausführungen von Überteibungen nicht frei. Aber Gentz, der noch kurz vorher die aufbauschenden Nachrichten der Zeitungen getadelt hat, beginnt hier schon zu entschuldigen. „Wer ein Ungewitter überschreien will, der muß mit der Stimme des Donners reden."[2])

Auch Mallet du Pan war er anfangs fast schroff entgegengetreten. „Der Redakteur des Mercure de France ist ein äußerst parteiischer Gegner der Revolution".[3]) Später hat er die Zeitung Mallet du Pans als die lehrreichste Quelle zur Revolutionsgeschichte gepriesen, 1799 ist er auch brieflich mit ihm in Verbindung getreten. Bereits 1794 erschien aber „Mallet du Pan über die französische Revolution und die Ursachen ihrer Dauer", übersetzt mit einer Vorrede und Anmerkungen von Friedr. Gentz. Die Vorrede ist äußerst lehrreich. Gentz beklagt, daß das Publikum über die Natur der französischen Revolution nicht hinlänglich unterrichtet sei, „da noch selbst die gefühlvollen Herzen durch sinnlose Deklamationen und Märchen ohne Menschenverstand gegen fürchterliches Elend gleichgültig gemacht — — — die Schandtaten des Jakobiner-Klubs, die Blutfeste, die Ermordung der königlichen Familie, die Atheisten-Tempel — verdammen, aber — die Revolution nur zufällig mit diesen Greueln verknüpft, unbespritzt von allem diesem Blute, durch alle diese Menschenopfer und Geisteserniedrigung kaum teuer genung bezahlt finden können". (S. VI—X.) Wir sehen, er hat seinen Standpunkt völlig geändert; leidenschaftlich wendet er sich auch gegen die Behauptung, daß die Revolution eine notwendige Folge der ungerechten Maßregeln der Regierung sei. „Der gemeinste Verstand begreift, daß Ungerechtigkeit und Bosheit mehr als eine Gestalt anzunehmen im Stande sind, und daß man die Grausamkeiten Ludwigs XI. oder die Bartholomäus-Nacht nicht billigt, wenn man von Robespierres Blutgerichten oder von

---

[1]) Ernst Brandes, Politische Betrachtungen über die frz. Rev. Jena 1790, S. 7. — [2]) Betrachtungen über die fr. Rev. I. S. 19. — [3]) A. a. O. I., S. 180.

den Mordtaten des zweiten Septembers spricht“. (S. XI.) „In einer Zeit,“ sagt er mit klarer Erkenntnis der Sachlage, „wo falsche Freiheits-Prinzipien ein System der Zügellosigkeit in Politik und Religion erzeugt haben, welches die Grundfesten der ganzen bürgerlichen Gesellschaft erschüttert, kann ich mir nichts Lächerlicheres denken, als Klagen über das Unheil, welches blinder Gehorsam und übertriebene Religiosität anrichten“. Zweifellos war es ein Mangel, daß man die Revolution nicht als Ganzes betrachtete, und Gentz hatte recht, sich gegen die zu wenden, die sagten: „Die Revolution war gut, wenn nur die zweite Nationalversammlung nicht alles verdorben hätte. — Die Revolution war gerecht, nur bis zur Hinrichtung des Königs durfte sie nicht gehen“ usw. (S. XXII). Doch lag das in den Grundanschauungen der Zeit begründet, von denen Gentz auch jetzt noch nicht frei war; denn er schiebt die ganze Schuld auf die konstituierende Versammlung (S. XXIV ff.). Mallet du Pan hat es klarer erkannt, als Gentz selbst: „Von denen, die über fünfzig oder sechzig Jahre alt sind, betrachten die meisten die Revolution durch das Fernglas ihrer alten Gewohnheiten; man schwankt hin und her zwischen einer übertriebenen Furcht und einer grundlosen Sicherheit“. (S. 6).

Gentz hat Mallet du Pan in seiner Einleitung das Beste hinweggenommen; die Wirkung des Buches selbst beruhte wohl nur in seiner Nähe des behandelten Gegenstandes; reale Vorschläge, die denen Burkes gleich kämen, hat es nicht zu machen. Die Wirkung beider Schriften in den kleineren Flugblättern aufzusuchen, wird sich der Mühe kaum lohnen; die Ideen, die sie verbreiteten, wurden schnell Gemeingut aller Gebildeten, so daß die Wiederkehr dieses oder jenes Gedankens bei irgendeinem Pamphletisten durchaus nichts Bemerkenswertes hat. Wichtiger ist, diesen Einfluß auf die Gebildeten selbst zu zeigen; Gentz, sein Überträger und Verbreiter, wird zugleich sein Musterbeispiel. Wir haben gesehen, wie Burke auf ihn wirkte; noch greifbarer ist der Eindruck der Lektüre Mallet du Pans. Parteiisch schießt auch er nun über das Ziel hinaus: „Das

Recht, die französische Revolution zu verdammen, kann keinem unabhängigen Kopfe geraubt werden, die die Liebe aller seichten und blödsinnigen Köpfe in Europa gewann,“ sagt er in seinem selbständigen Buche über den Ursprung und Charakter des Krieges gegen die französische Revolution, Berlin 1801.[1]) Seine Abneigung gegen die Revolution überträgt er alsbald auf deren Anhänger. „Daß Forster ein klassischer Schriftsteller sein soll — das möchte ich nur erst in mir verarbeitet haben,“ schreibt er 1797[2]) an Brinckmann, den er schon früher aufgefordert hatte, eine Satire auf die französische Revolution zu schreiben,[3]) und dem er schon 1793 gewünscht, daß die Revolution in seinem Innern nicht wie die französische in Anarchie ausarte.[4]) Sein Hauptthaß gilt aber der französischen Nation. „Ich habe die Franzosen bisweilen im Scherz ‚eine reizende Spielart unsers Geschlechts‘ genannt; sie mit gefüllten Nelken verglichen, die sich vornehmer dünken als die einfachen, die aber ihrer kunstmäßigen Unnatur wegen nur in die Gärten gehören. Vielleicht ließe sich aber dieser Scherz auch als Ernst rechtfertigen, wenn wir ohne Vorurteil die feiste Unfruchtbarkeit ihres so gepriesenen geistigen Reichtums betrachten. — Allen ‚schlechten Gelehrten‘ zum Trotz, welche in neuern Zeiten die plötzliche Wiedergeburt der ‚großen Nation‘ angestaunt und gefeiert haben, bleiben sie doch nach wie vor die ewigen Chinesen von Europa, und sie werden eher alle vier Weltteile mit ihren gewaffneten Horden überschwemmen als in ihren engbrüstigen Volkscharakter irgendeine neue, vielumfassende Ansicht der Welt und des Lebens aufzunehmen vermögen“.[5]) Seiner Gesinnung blieb Gentz nun unverändert treu, selbst in den Tagen der Reaktion. „Welche hirnlose Gutmütigkeit konnte denn noch in unsern Tagen,“ schrieb er 1824,[6]) „diesseits der französischen Revolution das Heil der Menschheit von spanischem oder neapolitanischem Sansculottismus hoffen oder träumen? Worin besteht denn das heutige Elend von Europa, das

[1]) Vgl. S. 9 und 39. — [2]) Briefe von und an Gentz. II., S. 54. — [3]) A. a. O. S. 9. — [4]) A. a. O. S. 43. — [5]) A. a. O. S. 302. — [6]) A. a. O. S. 325.

eine unmittelbare Folge von Napoleons Sturz sein soll? Worin die Verschwörung der Fürsten gegen die Rechte der Völker und vorzüglich die Verfinsterungssucht der Großen, und des alles unterdrückenden Aristokratismus? Wer kann Mitleiden haben mit den ‚jetzt so niederträchtig unterjochten Franzosen‘ — deren Freiheitsgefühl sonst, unter Bonaparte vermutlich, so leicht atmete? — Denn gerade dieses scheint mir ein so verächtliches Zeichen der Zeit, daß noch aus dem entseelten Leichnam des Weltbürgers eine so ungeheure Menge von Revolutionswürmern hervorkriecht.“ —

Diese Erbitterung gegen die Revolutionsfreunde, die ihre direkte Fortsetzung in der Reaktion des dritten Jahrzehnts des 19. Jahrhunderts fand, war wenigstens bei Gentz noch ein natürliches Gefühl des Unwillens gegen die, denen die Stürme in Frankreich nichts Neues zu sagen gewußt hatten, und die von ihren Idealen, unbekümmert um die Wirklichkeit, weiterträumten. Ihre Zahl war nicht klein; das beweist die Tiefe des Hasses, mit dem sich die Männer, die die Pariser Ereignisse in ihrer wahren Natur durchschaut zu haben glaubten, von ihnen abwandten. Uns dient dieser Umstand als ein neues Beispiel, wie wenig die große Masse durch die französische Revolution erschüttert worden war. Zu verstehen ist das freilich leicht; denn als sie wirklich in nähere Berührung mit den Söhnen der Republik kam, da war nicht mehr davon die Rede, ihr brüderlich die Segnungen der neuen Regierungsart zukommen zu lassen; das Volk sah sich nicht als Freund, sondern als Besiegter behandelt. Das durch den Kosmopolitismus lange unterdrückte Nationalgefühl mußte jetzt notwendig erwachen, die Beurteilung der Franzosen gänzlich umschlagen. Das Aufkommen Napoleons, in dem die Führer der deutschen Nation wie Goethe freudig einen Genossen sehen mußten, zeigte dem Volk nur einen neuen Tyrannen, der mit dem Schwerte die segensreichen Einrichtungen des Nationalkonvents zerschlagen hatte, ohne zu erkennen, daß gerade deren Unvollkommenheit mit die Ursache von Napoleons einzigartiger Laufbahn war. So lehrte die Revolution faktisch nichts Neues, da ihre Wirkungen durch die größeren und weit

fühlbareren Eingriffe Napoleons in Deutschland verwischt wurden. Die deutsche Literatur ist daher auch nicht imstande, sich von der Tradition der 70er Jahre loszulösen; auch sie hat, wie die Nation, keine Lehre aus der französischen Revolution gezogen. Die Verwirrung, in die der Kosmopolitismus und das Nationalgefühl durch die Zeitereignisse geriet, hat den Weimarer Kreis ganz von den Tagesinteressen abgewendet und den organischen Bau der aus den Tagesvorgängen entstandenen Werke naturgemäß zerstört. Was die Literatur aus der Revolution gewinnen konnte, war nur ein großer Hintergrund zu ihren Werken; tiefer in ihre Vorgänge einzudringen, blieb ihr naturnotwendig in dem ersten Zeitraum versagt.

Daß man bei einer Untersuchung des Einflusses der französischen Revolution auf die zeitgenössische Literatur seine Erwartung nicht allzu hoch spannen darf, liegt auf der Hand. Sie hat sich nicht ganz dem Einfluß ihrer Umgebung zu entziehen vermocht; wenn wir aber noch einen kurzen Blick auf diese werfen, wird uns klar sein, welch schwierige Aufgabe den deutschen Dichtern gestellt war. Ein großes, wirklich neues, unerhörtes Ereignis wird von den literarisch Halbgebildeten für die Erfüllung eines poetischen Traumes gehalten, von der großen Masse der Bevölkerung mit völliger Gleichgültigkeit betrachtet. In leerem Formenspiel konstruierte Gegensätze zwischen Fürst und Volk, zwischen Adel und Bürger findet man wieder in Vorgängen zu Paris, und umgibt die offenkundigste Anarchie mit dem romantischen Schimmer des Kampfes eines edlen Volkes gegen einen grausamen Tyrannen. Die opernhafte Darstellung der Wirklichkeit zu berichtigen, bleibt keine Zeit mehr, da der Einfall der französischen Heere das Interesse von den Pariser Ereignissen, selbst von dem Königsmorde, ablenkt. Die unglückliche Gestaltung des Deutschen Reiches bewirkt aber, daß keine nationale, sondern nur eine lokale Trauer über den Verlust der Westgrenze einsetzen kann, so daß naturgemäß die unter dem Druck der französischen Herrschaft entstandenen Propagandaschriften für und wider die Revolution nicht über die augenblickliche

örtliche Lage hinauskommen. Es fehlt der große Zug sowohl den demokratischen Schwärmern wie den kurzsichtigen Verteidigern ihrer Vaterländchen. Es fehlt damit jeder originale Gedanke; man redet in schlecht passenden philosophischen Terminologien oder noch übler tönendem Wortgeklingel der gerade in diesen Zeitumständen völlig deplacierten Bardenpoesie. Man zankt sich über die Bedeutung von Freiheit und Gleichheit, während der Unredliche den Redlichen bestiehlt und der Stärkere den Schwächeren zu Boden schlägt; man wirft religiöse und staatsrechtliche Probleme auf und durcheinander, ohne einen realen Grund auch nur zu suchen. Man vergißt darüber die französische Revolution, über die man diskutiert.

Die große Zahl der Auchdichter gibt dieses traurige Bild am traurigsten wieder. Lokalpoesie wird ihr dringendstes Geschäft und wirkt um so kläglicher, je bedeutendere Gegenstände sie zu schildern vorhat. Elende Reimereien begleiten die unmittelbar vor den Augen der Bevölkerung geschehenen Vorgänge, und wo sie sich über das Selbstgesehene erheben, werden sie lächerlich durch wüste Bilder einer unerzogenen Phantasie. Die Gleichgültigkeit der weitesten Kreise gegen die Revolution erklärt das Fehlen jeder auch nur halbwegs annehmbaren Satire, die Begeisterung gerade der gebildetsten Kreise für die Humanitätsideen den beispiellosen Tiefstand der Angriffsschriften gegen die Anhänger der französischen Umwälzung.

Daß unter solchen Umständen die dem Mittelstande am nächsten liegende Familien- und Rührpoesie Iffland-Kotzebuescher Art Triumphe feiert, ist nicht zu verwundern. Diese Machwerke, die durch irgendeine leichte Anspielung auf Pariser Ereignisse ihren alten, aber beliebten Kram aktuell aufputzen, sind verantwortlich für die Unzahl der über das Nachbarland in Umlauf gesetzten Legenden, die noch heute den Blick trüben. Die gutmütige Philistrosität, mit der sie die Ausschreitungen des Pöbels der Vorstädte kommentierten, des armen Volkes, das sie so gerne bedauerten und so ungerne in ihrer Nähe litten, ließ das Verständnis für die Gefährlichkeit des Waltens völliger Gesetz-

losigkeit gänzlich verloren gehen. Wie philisterhaft gleichgültig man dem großen Ereignis gegenüberstand, zeigen auch die Satiren der Besseren, etwa G. F. Raschkys heroisch-episches Gedicht „Melchior Striegel“,[1]) oder noch schlagender die Episode des Einfalls der Neufranken in Ohnwitz und ihr Einfluß auf das Schicksal des Herrn Jobs in Kortums „Jobsiade“.[2]) Wenn wir auch nicht verkennen wollen, daß Vereinzelte sich fanden, die mit größerer Einsicht die Sachlage zu beurteilen imstande waren, wie wir auch nicht leugnen, daß Begabteren, wie Friedrich von Gentz, erst die Augen geöffnet werden mußten, so steht uns doch zweifellos fest, daß an dem deutschen Volke selbst die Revolution sowie ihre unmittelbaren Folgen spurlos vorübergegangen sind. Erst die Jahre der Napoleonischen Fremdherrschaft brachten hier Wandel; tiefgreifenden Einfluß hatten weder die Werke der Aufklärungsphilosophie noch die Bluttaten zu Paris; erst die Not und die Unterdrückung, die jeden einzelnen unmittelbar berührte, hat das Volk in seinen weiteren Schichten aufgerüttelt. Davon hat denn auch die Literatur Nutzen gezogen; man wird nicht wagen, die politische Lyrik der 90er Jahre mit der der Befreiungskriege auch nur zu vergleichen, obwohl doch auch diese noch lange nicht den Inbegriff der Poesie darstellt.

„Deutschland ist unter allen europäischen Staaten am meisten zu Revolutionen des Geistes, am wenigsten zu politischen aufgelegt,“ hat Karl Leonhard Reinhold in Jena in den Briefen über die Kantische Philosophie geschrieben. „Eine Störung der Ruhe wird nicht befürchtet,“ ist der Grundgedanke der Ausführungen Ernst Platners zu eben dieser Zeit.[3]) Wir haben gesehen, daß dies nur bedingt richtig ist. Gewiß, eine Störung der Ruhe war nicht zu befürchten, und eine Neigung zu politischen Unruhen ist nirgends zu spüren. Aber wie steht es mit den Revolutionen des Geistes? Ihnen stand die Masse mit derselben Gleichgültigkeit gegenüber wie dem politischen Umsturz; vielleicht

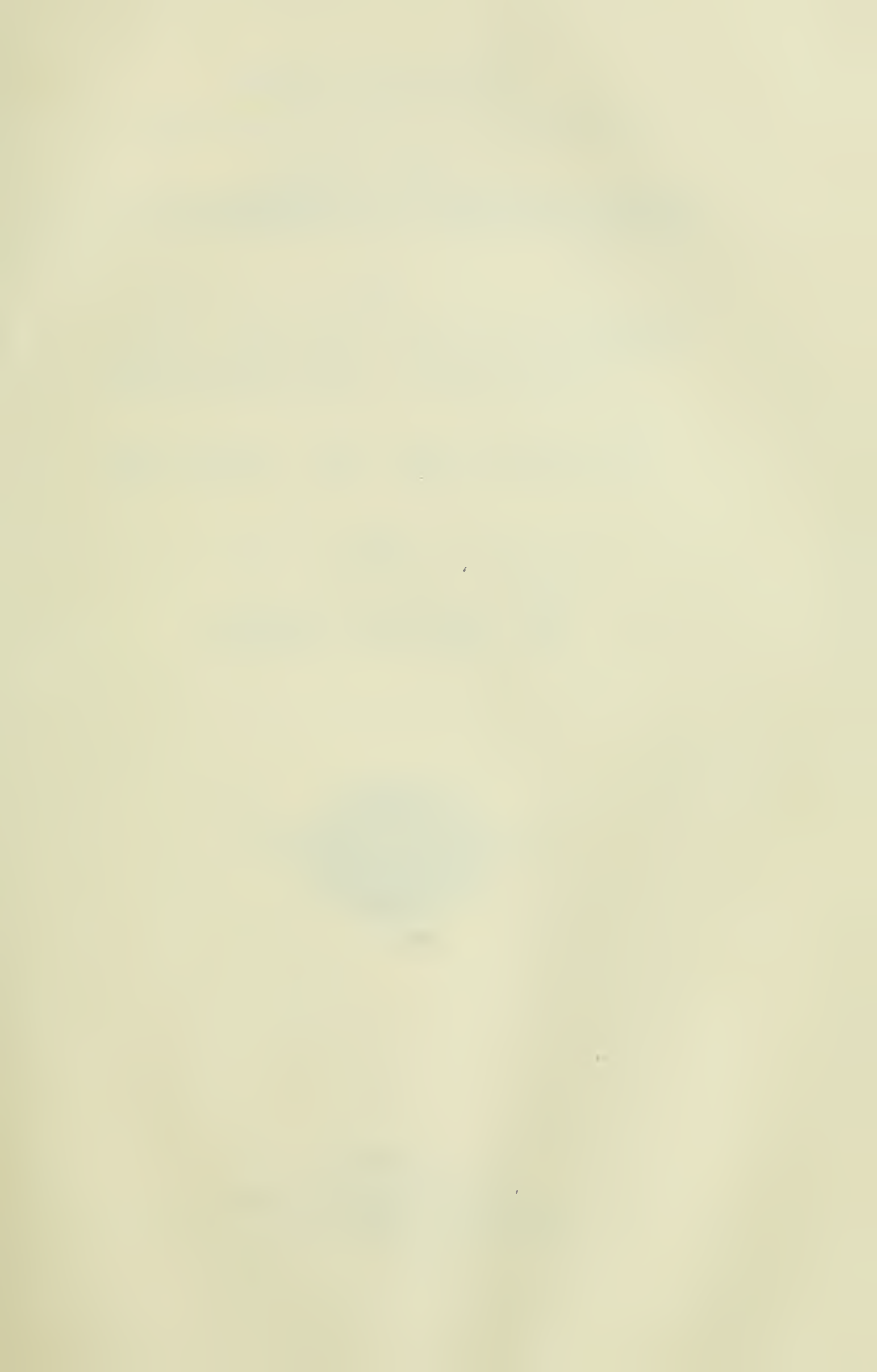
---

[1]) Vgl. D. N. L. Bd. 140, S. XV ff. — [2]) Vgl. D. N. L. Bd. 140. S. 357 ff. — [3]) Vgl. Leipziger Stimmen über Deutschland von 1793. Euphorion 17.

hat in keinem Lande eine Geistesrevolution weniger unmittelbar gewirkt, als gerade in Deutschland. Wir sollen und wollen uns über die Schwierigkeiten nicht täuschen, die auch einer geistigen Revolution entgegenstanden.

Der Einfluß der französischen Revolution auf die Werke, die wir unserer Literatur beizuzählen berechtigt sind, ist naturgemäß durch die Hindernisse geschwächt, die Volksempfinden und Mißverständnis ihm entgegengesetzt haben. Das Stoffliche, das Legendenbildung getrübt und kein Zeitabstand geklärt hat, wird hierunter am meisten zu leiden haben; die Grundsätze der Revolution werden selten rein und unvermischt mit den rationalistischen Elementen zutage treten, die das geistige Gut jedes Gebildeten sind, und denen sie selbst ihre Entstehung verdanken. Die geeignete Form endlich werden wir vielleicht nirgends finden; die Versuche aber, denen wir begegnen werden, zeigen uns, daß man nicht unempfindlich für das Unzulängliche des Vorhandenen war. Diese Einflüsse abzuziehen und damit zu einem klaren Verständnis der persönlichen Leistung unserer Dichter zu gelangen, würde die vornehmste Aufgabe einer Untersuchung dieses Gegenstandes sein. Überhaupt würde sich zeigen, daß auch dieser große Sieg der Masse eine dauernde Bedeutung erst erhielt durch seine Einwirkung auf das Individuum; und man würde in dieser Epoche des Kampfes für die Rechte der Menschheit um so klarer die Verdienste der Führer von dem verworrenen Hintergrunde sich abheben sehen.

Inhaltsübersicht.



Forschungen
zur neueren Literaturgeschichte.
Herausgegeben von
Dr. Franz Muncker,
o. ö. Professor an der Universität München.

XLV.

Friedrich Schlegels Bekehrung zu Lessing.

Von

Dr. Johanna Krüger.



WEIMAR.
Alexander Duncker Verlag.
1913.

Friedrich Schlegels Bekehrung zu Lessing.

Von

Dr. Johanna Krüger.



WEIMAR.
Alexander Duncker Verlag.
1913.



Rammingsche Buchdruckerei (Inh. M. Rautenstrauch) in Dresden.

Meiner Mutter.



Vorwort.

Als diese Arbeit so gut wie abgeschlossen vorlag, wurde mir erst die Dissertation von Bernhard Bolle: Friedr. Schlegels Stellung zu Lessing, Münster 1912, bekannt. Die beiden Arbeiten berühren sich so gut wie gar nicht; denn vorliegende Untersuchung stellt vorzüglich dar, wie Schlegel seine Stellung zu Lessing erst gewann, während die von Bolle eben die schon gewonnene Stellung zu charakterisieren versucht. Ich hatte also keinerlei Anlaß, an meiner Arbeit noch etwas zu ändern.

Herzlich danken möchte ich auch an dieser Stelle meinem verehrten Lehrer, Herrn Professor Muncker, für liebenswürdige Bereitwilligkeit zu Rat und Hilfe. Durch Rat und Hilfe haben mir außerdem Herr Professor Dr. Woerner, Fritz Mauthner und nicht zum wenigsten Dr. Christian Janentzky das Fertigstellen dieser Arbeit so sehr erleichtert, daß ich ihnen zu allergrößtem Dank verpflichtet bin. Wertvolle Anregung gaben mir kurz vor dem Abschluß meiner Untersuchung noch die Vorlesungen über die älteren Romantiker von Privatdozent Dr. Fritz Strich.

München, im Juli 1913.

Johanna Krüger.



Abkürzungen.

Friedrich Schlegels sämtliche Werke. Wien 1846. (W.)
Ders. Seine prosaischen Jugendschriften. Herausgeg. von Jacob Minor. Wien 1882. (M.)
Ders. Lucinde. Reclam. (Luc.)
Lessings Geist aus seinen Schriften, oder dessen Gedanken und Meinungen zusammengestellt und erläutert von Fr. Schlegel. Leipzig 1810. (L.'s Geist.)
Europa. Eine Zeitschrift, herausgeg. von Fr. Schlegel. Frankfurt a. M. 1803. (Europa.)
Deutsches Museum. Wien 1812—13. (D. Mus.)
Concordia. Wien 1820—23. (Concordia.)
Friedrich Schlegel. Philosoph. Vorlesungen, herausgeg. von C. J. H. Windischmann. Bonn 1837. (Windischmann.)
Friedrich Schlegels Briefe an seinen Bruder August Wilhelm, herausgeg. von O. Walzel. Berlin 1890. (Br.)
A. W. Schlegel. Sämtl. Werke, herausgegeben von Ed. Böcking. Leipzig 1846—47. (W.)
Dorothea von Schlegel. Briefe, herausgeg. von F. M. Raich. Mainz 1881. (Raich.) (Raich D.)
Gotth. Ephraim Lessing. Sämtl. Schriften, herausgeg. von K. E. Lessing, J. J. Eschenburg und Fr. Nicolai. Berlin 1791—96. (Sämtl. Schr.)
Ders. Sämtliche Schriften. Herausgeg. v. Karl Lachmann. III. Aufl. bes. v. Franz Muncker. Stuttg. 1886 ff. (W.)
Gotth. Ephraim Lessings Leben nebst seinem noch übrigen literarischen Nachlaß. Herausgeg. v. Karl Lessing und Fülleborn. Berlin 1793—95. (L.'s Leb.)
Ders. Leben. Bd. I. Reclam. (L.'s Leb. I.)
Julius W. Braun. Lessing im Urteile seiner Zeitgenossen. Berlin 1884—97. (Braun.)
Goethes Werke. Weimar 1887 ff. (W.)
Goethes Gespräche. Leipzig 1889. (Gespr.)
Goethes Briefe. Weimar 1887 ff. (Br.)
Schillers sämtliche Werke. Stuttgart 1867 ff. (W.)
Schillers Gespräche. Leipzig 1911. (Gespr.)
Klopstocks sämtliche Werke. Leipzig 1823, 1830. (W.)
Herders sämtliche Werke. Herausgeg. von Bernhard Suphan. Berlin 1877 ff. (Suph.)
Fr. Hr. Jacobis Werke. Leipzig 1812—1825. (W.)
Joh. Jac. Engels Werke. Berlin 1801 ff. (W.)
Wilhelm Dilthey. Leben Schleiermachers. Berlin 1870. (Leb. Schl.'s.)
Ders. Das Erlebnis und die Dichtung. Leipzig 1907 (Erl. u. D.).

Fichtes und Schellings philosophischer Briefwechsel. Stuttgart u. Augsburg 1856. (Fichtes Br.)

Jmanuel Hermann Fichte. Joh. Gottl. Fichtes Leben. Sulzbach 1830. (Fichtes Leb.)

Rudolf Haym. Die romantische Schule. Berlin 1870. (Haym R. Sch.)

Ders. Herder nach seinem Leben und seinen Werken. Berlin 1877 u. 1885. (Haym H.)

Joh. G. Heinzmann. Analekten für die Literatur von G. E. Lessing. Bern u. Leipzig 1785. (Anal.)

Aus Herders Nachlaß. Briefe. Herausgeg. von H. Düntzer u. F. G. Herder. Frankf. a. M. 1856—57. (Herder Br. 1856).

Von und an Herder. Ungedruckte Briefe. Herausgeg. von H. Düntzer und F. G. Herder. Leipzig 1861—62. (Herder Br. 1861)

J. J. Hottinger. Versuch einer Vergleichung der deutschen Dichter mit den Griechen und Römern. (Schriften der kurfürstlich deutschen Gesellschaft in Mannheim Bd. V). Mannheim 1789. (Preisschr.)

Jacobis Spinozabüchlein. Nebst Replik und Duplik. Herausgeg. von Fritz Mauthner. Bibliothek der Philosophen. Bd. II. München 1912. (Bibl. d. Phil. II.)

Aus Fr. H. Jacobis Nachlaß. Herausgeg. von Rud. Zöppritz. Bd. II. Leipzig 1869. (Zöpp.)

Carl Justi. Winckelmann. Sein Leben, seine Werke und seine Zeitgenossen. Leipzig 1866—72. (Justi.)

Kant. Kritik der Urteilskraft. Reclam. (Kr. d. U.)

Jacob Mauvillon. Auserlesene Bibliothek der neuesten deutschen Literatur. Lemgo 1772 ff. (Auserl. Bibl.)

Novalis. Briefwechsel mit Friedr. und Aug. Wilhelm Schlegel. Herausgeg. von J. M. Raich. Mainz 1880. (Raich N.)

H. Ritter. Über Lessings philosophische und religiöse Grundsätze. Göttingen 1847. (Ritter.)

J. Rouge. Fr. Schlegel et la genèse du romanticisme allemand. Paris 1904. (Rouge.)

Fr. Schleiermacher. Über die Religion. Berlin 1806. (Rel.)

Aus Schleiermachers Leben Herausgeg. von W. Dilthey. Berlin 1858. (Dilthey.)

Heinrich Steffens. Was ich erlebte. Breslau 1840—44. (Steffens.)

Erich Schmidt. Lessing. Berlin 1899. (E. Schmidt.)

Fritz Strich. Schiller. Sein Leben und sein Werk. 13. Bd. von Schillers sämtl. Werken. Tempel Verlag. (Strich.)

Varnhagen v. Ense. Galerie von Bildnissen aus Rahels Umgang. Leipzig 1836. (Rahel Br.)

Inhalt.



Jakob Minor schreibt: „Die Lostrennung von Lessing und Schiller auf der einen Seite und auf der andern der Anschluß an Fichte und Goethe gaben den innern Anlaß zur Bildung einer neuen, der romantischen Schule“ (Grenzboten 1883, S. 340). Wilhelm Scherer: „August Wilhelm Schlegel, Friedrich Schlegel, Ludwig Tieck, Friedrich von Hardenberg... bildeten den engeren Kreis der sogenannten älteren Romantik... Sie verkündeten laut den Ruhm Goethes, aber vergriffen sich an Wieland, setzten Lessing herab und ließen Schiller nicht gelten“ (Geschichte der Lit., Berlin 1894, S. 635). Kuno Fischer: „Als ein späteres poetisches Geschlecht, welches die Schlegel anführten, die kongeniale Kritik wieder aufnahm, da erhoben sie Lessing auf ihre Schilde“ (Gesch. d. Phil. 1902, III. 664).

Der auffallende Widerspruch zwischen diesen Ansichten erklärt sich vielleicht daraus, daß, als schon die Vorarbeiten zum Athenäum im Gang waren, sich gerade der Bannerträger der Romantiker, Friedrich Schlegel, über Lessing auf eine Weise äußerte, die einerseits ein Herabsetzen, anderseits ein auf den Schild Heben Lessings ist.

Welches das Bestimmende war in dem Verhältnis Schlegels zu Lessing, hoffe ich zeigen zu können durch die Untersuchung, wie dies Verhältnis sich herausgebildet hat, und durch eine Skizzierung seiner späteren Gestalt.

I.

1791—94.

Als Friedrich Schlegel um sein 20. Jahr in Leipzig noch rastlos nach einem festen Stand und Mittelpunkt umhersuchte, gab er dem Bruder August Wilhelm in den Briefen, die er an ihn richtete, „das Schauspiel seiner Entwicklung". Wir sehen aus diesen Briefen, daß Lessing nicht zu den Bildnern seiner Jugend gehörte; denn unter den großen Männern, deren Geist er zu ergründen getrachtet habe, nennt er Winckelmann, Kant, Klopstock, Spinoza, Hemsterhuis und Schiller, nicht aber Lessing. Sein Sinn für Lessing, so erzählt er auch später, kam erst zum Durchbruch, als er schon fest und selbständig und in der gesamten Bildung zu einer gewissen Befriedigung gelangt war (M. II. 150; 151. Br. 26; 91).

Welche Meinung er über Lessing hatte, ehe dies geschah, zeigen drei Briefstellen aus den Jahren 92 und 93. Schlegel schreibt im Februar 1792 über einen Roman Wezels: „Ich fand ihn nicht ohne Einsicht; der Witz ist treffend, aber bitter und kalt. Es herrscht überall eine gewisse Lessingische Kälte darin; man h ö r t oft den feinen Beobachter" (Br. 39). Im Juli desselben Jahres: „Ich sondere mir oft die deutschen Schriftsteller in Schulen ab, nach Art der italienischen Maler; und da setze ich ihn (Garve), Lessing, Engel, dann Wezel usw. zusammen. Ihr Charakter ist geistlose kalte Korrektheit; sie haben keine bestimmte Manier, und in der Rücksicht können sie mit den Carraccis verglichen werden" (Br. 51 f). In einem Brief vom Dezember 93: „Auch über die deutschen Kritiker ist mein Urteil nicht dem Deinigen gleich. Ich gestehe Dir, ich fand in Engels Poetik nichts als etwas Scharfsinn und Eleganz, und in Lessings kritischen Schriften wenig mehr" (Br. 153).

Diese Aussprüche beziehen sich zunächst auf den schriftstellerischen Charakter Lessings. Schlegel wirft Lessing den Eklektizismus der Carracci vor, weil er bei ihm keine bestimmte Manier findet. Unter Manier versteht er in der Kunst eine individuelle

Richtung des Geistes und eine individuelle Stimmung der Sinnlichkeit (M. I. 109). Lessing gehört für ihn in eine Schule mit Garve, Engel und Wezel. Als Schule bezeichnet er etwas später eine regelmäßige Gleichartigkeit des Stils, durch welche eine Klasse von Künstlern sich von den übrigen absondert und ein ästhetisches Ganzes wird. Diese Gleichartigkeit dürfe nicht zufällig sein, sondern müsse aus einem Prinzip entstehen und unter gewissen Voraussetzungen notwendig sein (M. I. 1 f.). Von Garve schreibt er: „Wo ist, im Vortrage, im einzelnen, Rousseaus Gewalt? Shaftesburys schöne Begeisterung? Hemsterhuis' Einsicht in das Wesen großer Männer? Kants ernste Erhabenheit? (Br. 51). Über Engel meint er einige Jahre später in einem Brief an Schleiermacher, er habe sein Verdienst nie in etwas anderem gefunden „als in dem Anstand, mit dem er die Nullität zu behandeln und zu verzieren" wisse (Dilthey III, 91).

Die schriftstellerische Gleichartigkeit von Lessing, Engel, Wezel und Garve ist für Schlegel eine innere Notwendigkeit; sie entspringt im letzten Grunde aus der Gleichartigkeit ihrer Persönlichkeiten. Denn von Anfang an steht im Mittelpunkt seines Interesses die Persönlichkeit des Schriftstellers, nicht das, was der Schriftsteller als solcher geleistet hat. Zu der Persönlichkeit des Schriftstellers nimmt er Stellung, wenn ein Buch ihn beschäftigt, denn es sei etwas Großes, was nur der Weise vermöge, die Menschen nach ihrem inneren Leben wägen zu können (Br. 128). Dies Große versucht er: es vergnügt ihn bei der Lektüre von Herders „Plastik" sich in das Wesen des Verfassers zu versetzen, und weil ihm Herders Persönlichkeit, wie sie aus seiner schriftstellerischen Eigenart sich ihm erschlossen hat, nicht groß erscheint, meint er, Herder sei für ihn „von weniger Bedeutung" (Br. 2; 91). Schillers Werke schätzt er „als Gedichte, Geschichten und Philosophien, welches sie doch sein wollen", sehr niedrig ein; aber um Schillers willen, weil in ihnen die Größe seiner sittlichen Natur sich offenbart, sind sie ihm lieb (Br. 132). Klopstock hatte er lange gar nicht geachtet; Frieden schließt er mit ihm, weil aus seinen Schöpfungen und aus seinem Leben[1]) eine edle Männlichkeit, Kühnheit, Bestimmtheit und unerschütterliche Beharrlichkeit atme (Br. 26; 59; 152).

[1]) Der Sinn für Klopstocks Persönlichkeit ist wohl bei Friedr. Schlegel durch das Werk Carl Fr. Cramers: „Klopstock, Er und über ihn", Leipzig u. Altona

Da so das Wägen der Persönlichkeit für Schlegel die Hauptangelegenheit ist bei seiner Beschäftigung mit großen Schriftstellern, beurteilt er zugleich mit dem Schriftsteller immer auch den Menschen. Er nennt durcheinander Eigenschaften des Menschen und des Schriftstellers bei der Beurteilung von Herder und von Garve (Br. 3; 51), und er fragt nach dem Edlen in Bürgers Leben, als er dem Bruder klar machen will, weshalb er Bürger nicht für einen großen Dichter hält (Br. 151). Er dehnt das Urteil über Bouterweks Donamar auf Bouterweks ganzes Wesen aus (Br. 44), und nach Erscheinen des Großcophta ist ihm Goethe nichts als ein Höfling, der Inbegriff seiner Werke der Abdruck einer eigennützigen kalt gewordenen Seele (Br. 59, 43 Anm.). Friedrich Schlegels gehässige Art beruhe auf seiner Manier, immer den ganzen Menschen zu rezensieren, da ihm doch die nötige Ehrfurcht vor dem Objekt mangele, schreibt später W. von Humboldt an Jacobi nach Erscheinen von Schlegels Woldemar-Rezension. Goethe sagte von ihr, sie sei mit eisernen Griffeln in Metalltafeln eingeschrieben (Humboldt Br. 55; Steffens 267 f).

In Friedr. Schlegels „gehässiger Art“ sind auch die Aussprüche über Lessing gehalten. Auch hier fällt Schlegel kein objektives Urteil über den Schriftsteller, sondern gibt den subjektiven Eindruck wieder, den der ganze Mensch auf ihn gemacht hat. Wie ungünstig dieser ist, zeigt schon die Zusammenstellung mit Garve. Von dem „trivialen“ Garve sagt Schlegel, er habe viele gute Eigenschaften, alle in sehr geringem Grade; er glaubt, daß Garve ein sehr pedantischer Weltmann sei, und spricht mit Verachtung von seinen Launen, seiner „kleinen Weisheit“, seiner „unendlichen Eitelkeit“ (Br. 51, 68). Weil für Schlegels Urteil der Eindruck von der Persönlichkeit des Schriftstellers maßgebend ist, ist in

---

1782—92, geweckt worden. Schl. schreibt einmal an Aug. Wilhelm: „Ich habe Dir hier mit Fleiß wieder nur Resultate gegeben (à la Klopstock)“ (Br. 153). Cramer zitiert aus Schubart „Klopstocks prosaische Schriften“, herausgeg. 1771, den Satz: „Man findet meistens Resultate einer großen Seele, ohne Prämissen“ (II, 23 Anm.). An eine Stelle in der bei Cramer abgedruckten Abschiedsrede Klopstocks von Schulpforta erinnert es, wenn Schl. einmal von Hardenberg sagt: „Ich habe ihn nicht durchgelesen. Ich lese zwar schnell, aber nicht alle Bücher“ (Br. 43). Klopstock vergleicht seine Mitschüler mit Büchern und schließt den Vergleich: „Ich bin stets in dem Lesen der Bücher sehr ekel gewesen; und es mußten sehr vortreffliche sein, die ich mir gestattete, ganz durchzulesen“ (I, 97).

der Geringschätzung von Lessings Persönlichkeit, nicht in der Geringschätzung der Leistungen des Dichters und Kritikers, der eigentliche Grund seines Mangels an Interesse für Lessing zu sehen.

Zu der Verkennung von Lessings Persönlichkeit mag den ersten Anstoß gegeben haben das Mißtrauen, das der junge Friedr. Schlegel gegen den allgemein und überschwänglich Bewunderten schon um dieser Bewunderung willen fassen konnte. Denn aus großer Popularität schloß er leicht auf Mittelmäßigkeit des Geistes bei dem allgemein Beliebten, weil gerade ein Mensch, der ganz die Meinungen, Grundsätze, den Maßstab für Wert, dieselben Begierden, dieselbe Kraftlosigkeit und Eingeschränktheit habe, die das Erbteil aller Menschen sei, ihnen vor allem gefallen müsse und daher viel geliebt und gelesen werde (Br. 21). Ausdrücklich schreibt er einige Jahre später, doch wohl aus eigener Erfahrung, über Nathan den Weisen: die außerordentliche Popularität dieses Stückes, die daher komme, daß es den allgemeinen Horizont nicht zu überschreiten scheine, könne ein Vorurteil dagegen erregen (M. II, 161).

Es ist bekannt, daß Fr. Schlegels nächste Verwandte Johann Adolf, Johann Elias und Johann Heinrich Schlegel und seine Söhne zu Lessing in persönlichen und literarischen Beziehungen gestanden hatten; doch war dies offenbar ganz belanglos für Friedrichs Verhältnis zu Lessing. Von Wichtigkeit dafür mußte es hingegen sein, daß gerade die von Friedrich meist gehaßten Aufklärer nicht müde wurden, Lessing zu feiern als einen, der zu ihnen gehöre und in ihrem Sinne geschrieben habe. Schlegel vermied damals schon, wie später, „den Menschen, das Buch, die ein harmonisch Platter bewundert und liebt“; war wenigstens geneigt, der Meinung zu mißtrauen, an die mehrere derart fest glauben (M. II, 196). Weil die Aufklärer Lessing bewunderten, war Schlegel überzeugt, daß an Lessing ebenso wenig zu bewundern sei wie an seinen Lobern. Als Aufklärer, als korrekten, nüchternen Verstandesmenschen charakterisiert er ihn geradezu in seinen Aussprüchen und zeigt dadurch an, wie sehr er in diesen Jahren selber der Meinung war, die später so heftig von ihm bekämpft wird: Lessing sei das Ideal der goldenen Mittelmäßigkeit, der „Held der seichten Aufklärung, die so wenig Licht als Kraft hat“ (M. II, 149).

Die Annahme eines Vorurteils gegen Lessings Persönlichkeit bestätigt es gewiß, daß diese zu ihm nicht damals schon aus dem

Werke sprach, das für seine Kenntnis in dieser Zeit das Hauptwerk war, und von dem Schlegel später selber sagt: „Wer den Nathan recht versteht, kennt Lessing" (M. II, 157). Ging er aber mit dem Vorurteil gegen den Aufklärer an Nathan heran, so mußte dies Drama ihn mit einer gewissen Notwendigkeit darin bestärken. Er, der überdies auch den Grundgedanken der Fabel von den drei Ringen nicht teilte,[1]) konnte aus der Zurückweisung jedes Mystizismus, aus der Bezeichnung jeder Bemühung, durch andächtiges Schwärmen sich Gott nur immer näher zu fühlen, als Unsinn oder Gotteslästerung, nur den nüchternen Aufklärer heraushören. Es konnte ihm scheinen, als sei in der deistisch orientierten Moral, der Lessing im Nathan Ausdruck gibt, der allgemeine Horizont nicht überschritten, als richte Lessings schlichte Sachlichkeit sich nur an den „gemeinen Pöbel der Sünder", über den Schlegel sich „hoch hinwegsetzte"[2]) (Br. 25). In seinem Sinn war nicht die Annahme eines Gottes, zu dem der Mensch in einem Verhältnis der Ergebenheit steht; denn ihn erfüllte ein leidenschaftliches Streben nach Größe, dem der strenge Pflichtbegriff des Rationalismus nicht Genüge tun konnte.[3]) In seinem Sinne war vielmehr das titanische Streben, dem Goethe im Faustfragment (1790) und im Prometheus Ausdruck gegeben hatte. Wie eine Reminiscenz an letzteren klingt es, wenn Friedrich August Wilhelm ermahnt, auch nicht einmal der Sklave seines Ideals zu sein: „Was es auch sein mag, was Du unternimmst, lieber Bruder, handle groß, und wenn es nicht gelingt, so bleibe fest stehen. Du wirst alsdann eine glorreiche Gelegenheit haben, Gott zu verachten. Bei allem Reichtum, wenn wir nicht unsrer eigenen Vollkommenheit selbst ent-

---

[1]) Er schreibt einmal an Aug. Wilh.: „Aber beinah mußte ich lächeln, wie ich las, daß Du das Unmögliche forderst. Wer die Wahrheit liebt, soll nie wähnen, sie zu besitzen, und der, so das Ewige genießt, soll seinen schädlichen Irrtum fahren lassen, daß alles andre nichts sei. Du liebst — wohl! aber Du darfst nicht denken, daß es nichts Höheres gibt, als den Genuß des Geliebten. Nein, Du mußt das gegen andre Vorteile vernünftig berechnen!" (Br. 126.)

[2]) Auch Solger in seiner Rezension von A. W. Schlegels Vorles. über dramat. Kunst u. Lit. schreibt über Nathan: „Der Zweck der Belehrung über einen allgemeinen Satz und noch dazu einen Satz der gemeinen Aufklärung läßt die Poesie nicht aufkommen" (Wiener Jahrbücher 1819, Bd. VII, 147 f.).

[3]) Ausdrücklich schreibt er einmal, daß er seinem Vater gegenüber Religion heuchle, die er nicht habe (Br. 63).

sagen können, sind wir nur Diener Gottes“ (Br. 22). Sein Streben nach Größe suchte Befriedigung im Pantheismus — oder besser Panentheismus. Das Göttliche ist für ihn, wie für Goethe, die der Natur immanente Schöpfungskraft. Die „ewige Natur“, das „mächtige Leben, das in allem, was entsteht und untergeht, seine eigne unendliche Fülle, in wechselnder Liebe und wechselndem Kampf mit sich selbst, ewig umschlingt“, die „Seele des Alls“, nennt er die „vollendete Einheit“, die „Wahrheit“ (Br. 111; 117 f.). Eine sehr freie Auffassung Spinozas ist es, die Schlegels pantheistisch-selbstbewußtes Lebensgefühl trägt. Spinoza nennt er später den allgemeinen Grund und Halt für jede besondere Art von Mystik oder wissenschaftlicher Phantasie (M. II, 363). Fassen wir Mystik als Aufhebung des Individuums in die Alleinheit, so betont Schlegels „wissenschaftliche Phantasie“ eben nicht die Resignation oder Negation des Einzelnen, sondern die positive Teilnahme des Endlichen am Unendlichen, weil ihm die Unendlichkeit immanent ist; weil die geistige Liebe der Seele zu Gott Gottes Liebe zu sich selbst ist (Spinoza Eth. L. 36). In dieser Ideenverbindung erscheint der Zwiespalt zwischen Natur und Geist nicht in einer höheren außerweltlichen Einheit gelöst, deren Größe dem Menschen unerreichbar ist, sondern im Weltganzen selbst; die Einheit ist real.[1]) Weil die menschliche Seele ein Teil der Seele des Alls ist, des „unendlichen Verstandes Gottes“, weil also die Liebe zum reinen ewigen Sein und Werden sich auch auf das eigene Ich richten kann, gewährt der Pantheismus unmittelbaren Genuß des Göttlichen und die Erreichung absoluter Größe. Gegenstand des Enthusiasmus, schreibt Schlegel daher, könnten im männlichen Alter der Wille und die Gedanken des eigenen besseren Selbst sein und der Mensch sein eigener Gott werden (Br. 4).

Die beiden Werke, die Schlegel hätten zeigen können, daß Lessing mit seinem Bekenntnis „ἓν καὶ πᾶν“ sich mit ihm berührte, scheint Schlegel vor oder während der Leipziger Zeit nicht gelesen zu haben. Was allerdings nicht sehr Wunder nehmen darf. Von dem Streit um Lessings Spinozismus, soviel Staub er seinerzeit aufgewirbelt hatte, war in weiteren Kreisen nicht mehr die Rede

---

[1]) Nach Salomon Maimon. Vgl. Salomon Maimons Lebensgeschichte von ihm selbst. Herausgeg. von K. Ph. Moritz. Berlin 1792—93. I, 154. Schl. las sie in Leipzig (Vgl. Br. 52).

gewesen, seit Schlegel für diese Dinge Interesse haben konnte. Als 1789 die zweite Auflage der Jacobischen Schrift erschien, lebte in Göttingen der 17-jährige ganz versenkt in die Werke Winckelmanns und der Griechen. In Leipzig war dann seine Muße „ganz fragmentarisch" (Br. 169) und seine Lektüre anfangs hauptsächlich vom Zufall und von dem Wunsche bestimmt, dem Bruder über literarische Neuigkeiten zu berichten, später ganz im Dienst seiner Geschichte der griechischen Poesie.

Im Nathan sah Schlegel eine rationale, von seinem Standpunkt ihm notwendig nüchtern erscheinende Welterfassung. Seine Meinung, Lessing sei einseitiger Verstandesmensch, hätte durch die Gefühlswärme und innige Herzlichkeit Lessings geändert werden müssen, wie sie, mehr als in irgend einem andern Werk, im Nathan sich zeigt; für diese aber fehlte ihm damals der Sinn. Den Grund dafür wird man in seiner inneren Gegensätzlichkeit zu suchen haben, die ihm in dieser Zeit immer mehr bewußt wurde. Eine Fähigkeit der Selbstbetrachtung, die schon an sich seine rationalistische Anlage bezeugt, führte Schlegel zu der Erkenntnis, daß in seinem geistigen Organismus die Verstandeskräfte auf Kosten des Irrationalen überwogen. Unter dem Eindruck einer Zeit, die dem Rationalismus entgegenstrebte in der absoluten Wertung des Gefühlsmäßigen, nach dem Gesetze des Widerspruchs, wurde ihm sein Mangel an innerer Einheit und Ganzheit umso klarer, als er zugleich in den letzten Vertretern der Aufklärung die abschreckende äußerste Konsequenz der intellektualistischen Geistesrichtung noch vor Augen hatte.

Zwar nennt er den Trieb nach deutlichen Begriffen und klarer Einsicht einen sehr wesentlichen und edlen; wenn jedoch dieser Trieb unnatürlich stark sei, dann entstünden „herz- und marklose Vernünftler", „bei gemeinen Anlagen", wofür ein unzählbarer Haufen neuerer Aufklärer zum Beispiel dienen könne. Große Anlagen aber zerrütte keine Ausschweifung so sehr. Der Kranke dränge nur, die Natur zu kennen, das Gute und Schöne zu wissen, bis alles Leben stumpf werde und das Herz ohne Rettung verzweifle. Hier ungefähr stehe jetzt Schiller, der als Mann ganz im Verstande leben müsse, weil er als Jüngling ganz in der Einbildung gelebt habe. Bei der „heiligen Dämmerung" dagegen, in welcher Jacobi lebe, der einen verhältnismäßig zu schwachen Trieb nach Klarheit

habe und sich ganz der Leitung der Empfänglichkeit hingebe, sei inneres Glück noch möglich (Br. 142). Aus Schlegels Worten klingt eine förmliche Angst vor dem Intellektualismus heraus. Er fürchtet die Gefahr, die damit verbunden ist, für sich selber. Sein Haß gegen die Aufklärer ist deshalb so erbittert, weil er in ihnen Zerrbilder seiner selbst sieht. Die Folge seiner deutlichen Selbsterkenntnis mußte, bei seinem Streben nach Größe, das Bemühen sein, den eigenen Intellektualismus zu überwinden. „Ich weiß", schreibt er, „daß ich garnicht leben kann, wenn ich nicht groß bin, d. h. mit mir zufrieden.[1]) Denn mein Verstand ist so, daß, wäre alles ihm gleich, und Harmonie in mir, so wäre ichs schon" (B. 94). Er glaubt an eine grenzenlose Vervollkommnungsfähigkeit des einzelnen Menschen wie des ganzen Geschlechts und hält diese für „den letzten Anker der sinkenden Tugend" (W. IV, 210). Wie er die Größe einer Nation lieber aus der Freiheit oder dem Entschluß als aus dem Schicksal erklären will (Br. 8), so, meint er, beruhe es bei dem Einzelnen ebenfalls nur auf dem Wollen, groß zu werden. Wiederholt mahnt er auch den Bruder an das große Ziel (Br. 4; 18; 33 f.), und wie sehr er durch die Vorstellung der Erreichbarkeit dieses Ziels die eigenen Kräfte anspannte, die dann naturgemäß immer wieder in Ermattung zurücksinken mußten, zeigt sein Bekenntnis, daß die seltsamsten Absprünge von der höchsten Höhe zur tiefsten Tiefe seinem Gefühl so gewöhnlich seien (Br. 26).

Aus Angst vor dem Intellektualismus warf er sich, wie der Insasse eines Gefährts, das am Abgrunde vorüberjagt, mit aller Wucht auf die andere Seite. Er, bei dem jede Gefühlsregung von Reflexion begleitet, bei dem meist die Überlegung das Primäre, die Gefühlsregung das Sekundäre ist, nennt nur das vorurteilsfrei, sein Herz höher ehren als seine Begriffe, und will Verstand und Erfahrung nur brauchen, um das Urteil des Herzens zu reinigen (Br. 129). Er beschäftigt sich mit Dingen, die dem Herzen frische Lebenswärme geben (Br. 18), und möchte Gott, wenn er beten könnte, nicht um Verstand, sondern um Liebe bitten (Br. 25). Auf die Menschen wünscht er so zu wirken, daß von seiner Liebenswürdigkeit oft und mit viel Wärme geredet würde, während von seinem Geist garnicht die Rede zu sein brauchte (Br. 68). Er ist schmerzlich empört, als er erfährt, daß er Schiller und Körner ein

[1]) Vgl. Spinoza Eth. IV L. 52 E.

unbescheidener, kalter Witzling geschienen habe. „Sie haben mein Herz ordentlich versteigert", schreibt er, „wer den meisten Tadel darauf bieten möchte" (Br. 45). Mangel an Liebe erscheint ihm geradezu als sittlicher Defekt. Von einem Freunde sagt er einmal: „Größe hat er nicht. Man wird immer von ihm sagen können: er könnte lieben oder er kann lieben; aber geschehen wird es nie"[1]) (Br. 7). Den Sinn für Liebe, die seinem pantheistischen Lebensgefühl die Hingabe an das Göttliche sein mußte, das in allem Leben sich offenbart, nennt er „die Seele der Seele" (Br. 108).

Weil aber Schlegels hohe Bewertung des Gefühls ihren Grund nicht in der Fülle, sondern in einem Mangel seiner Natur hatte, weil sein Irrationalismus nicht wurzelecht war, fand hier nicht Gleiches das Gleiche. Schlegel hielt Lessing für kalt, weil ihm selber der Sinn für die leisen und unaufdringlichen Äußerungen eines warmen Gefühls fehlte. Dem übersteigerten Gefühl Schlegels, das sich über das Konkrete hinweg in das Mystische und die „heilige Dämmerung" Jacobis zu verlieren strebte, steht gegenüber der Realismus Lessings, dessen warme Humanität nicht anders als in klarer, prägnanter Greifbarkeit ihren praktischen Ausdruck findet.

Schlegels leidenschaftliches Streben nach Größe hatte ferner zur Folge, daß er mit der Erforschung des Wesens großer Männer eine bestimmte Absicht für sich selber verband. Ganz dem Kultus des eigenen Ich hingegeben, beurteilte er alles darnach, ob es ihm ein Hilfsmittel bei seiner Selbsterziehung zur Größe sein könnte oder nicht. Jede Verbindung mit ihm, die lange bestehen soll, muß auf gegenseitiger Anregung zur Sittlichkeit beruhen, und sogar mit dem Bruder hält er es „wie Lavater mit Christus, der ihm geradezu erklärt, daß, wenn er noch ein besseres Medium mit Gott findet, er den ersten Platz räumen muß" (Br. 18; 46). Durch Betrachtung der Vollkommenheit anderer will er den eigenen Geist immer höher führen; denn der Mensch sei „leichter nach einem Vorbild vollkommen als Erfinder" (Br. 9; 14). Daher vergleicht er das Leben und die Schriften außerordentlicher Männer miteinander, sucht sich ein Ganzes daraus zu bilden und die höchste

[1]) Auch Schleiermacher sieht später die Größe von Schlegels sittlicher Natur darin, daß er die ganze Welt, und zwar mit Liebe, in seinem Herzen trage (Dilthey, I, 320).

Vollkommenheit hineinzutragen. Diese Betrachtung, meint er, liebe den Betrachtenden selber und erhöhe das eigene Leben am meisten, weil man hier die Vollkommenheit anschaulich, in den Verhältnissen der Wirklichkeit und in einem ganzen Menschenleben vor sich sehe, nicht nur in abstracto, wie bei der Moral, oder in idealischen Verhältnissen und in einem abgerissenen Stück des Lebens, wie in der Kunst. Wie im Verkehr die Freunde, so sollen auch die großen Männer Schlegel als Mittel dienen, ihn im Besten, was er sich zu denken vermag, in seiner Tugend (Br. 25), zu bestärken. Er sucht in ihnen Vorbilder für sich selber; daher sieht er nur die Größe derjenigen, welche eine Vollkommenheit zeigen, wie er selber sie erstrebt, bei denen gerade das, was er in sich selber noch unfertig und schwach fühlt, ausgebildet und stark ist. Das Ideal seiner eigenen Größe, das er in ihnen sucht und liebt, wird ihm zum Ideal von Größe überhaupt. Da es ein Hauptgrund für Schlegels damalige Abneigung gegen Lessing war, daß Lessings Gesamterscheinung diesem aus den Bedürfnissen seiner subjektiv interessierten Natur entstandenen Ideal nicht entsprach, und da er Lessing später eben deswegen so hoch verehrte, weil er bei ihm diese Größe gefunden hatte, muß in etwas breiterer Ausführung auf Schlegels ethische Anschauungen eingegangen werden.

Spinozas Ethik lieferte Friedrich Schlegel die Elemente für den Aufbau eines Moralgebäudes, zu dem auch Plato und Kant einige Bausteine hergaben. Sein großes Ziel ist: ewige, unwandelbare Ruhe in sich selbst und zahllose geistige Freuden, aus deren jeder wieder zahllose neue entspringen (Br. 33). Diese Ruhe der Seele erreicht der Mensch nur, wenn Harmonie in ihm ist, wenn „die drei Grundtriebe der Seele", die drei Elemente, in welche alles Gefühl sich auflösen läßt, die drei ewigen Unterschiede, welche den Umfang alles unseres Seins umfassen (Br. 124), im Einklang sind. Wie Schlegel diese Einteilung nach Analogie der von Kant gemacht hatte, der alle Seelenvermögen auf drei zurückführt, auf das Erkenntnisvermögen, für das der Verstand, auf das Begehrungsvermögen, für das die Vernunft gesetzgebend sei, und auf das zwischen beiden stehende Gefühl der Lust und Unlust (Kr. d. U. 14 ff.), so knüpft er auch an Kant an zur Benennung dieser drei Grundtriebe und übernimmt Kants Bezeichnung für die logischen Kategorien. „Einheit", das ist Kraft, Selbsttätigkeit, das

heißt Einsicht und Ehre; „Allheit", das ist der Trieb nach dem Ewigen, die Gottheit in der eigenen Brust[1]), das Vermögen der Ideale, die Vernunft; „Vielheit", das ist Leben, das sich offenbart in Lust, Kampf und Liebe (Br. 124; 126).

Der Erkenntnis der Wirklichkeit mittelst des Verstandes muß einerseits die unmittelbare Hingabe an sie im Handeln und im Fühlen, der Selbsttätigkeit des Geistes das Leben, der Einheit die Vielheit das Gleichgewicht halten. „Die Liebe zu einem Gegenstande, der Kampf mit Hindernissen und die Freude des erkämpften Gelingens muß unsern eilenden Geist aufhalten; denn sonst wird diesem Kurzsichtigen die Welt bald zu klein" (Br. 38). „Heilsame Tätigkeit" sucht Schlegel in Leipzig, weil der Weg, den er in Göttingen, kränklichen Herzens, jeder Laune dienend, gegangen war: „stets mit dem Verstande zu genießen, statt zu handeln", ihn unfehlbar zum Selbstmorde geführt haben würde (Br. 38; 25). Anderseits muß der Trieb nach Selbsttätigkeit des Geistes durch die Beziehung auf das Ewige, absolut Große, das Unendliche die Richtung behalten. Nicht in der Betrachtung des Mannigfaltigen, des Endlichen soll der Mensch sich verlieren, sondern auf das Ewige, Notwendige, Gesetzliche die Blicke richten, sonst verliert sich der Verstand, der mühsam am Einzelnen bildet, endlich vom Ganzen so weit, daß es scheinen könnte, als sei dem Menschen Maßstab und Wagschale seines Lebens entrissen (M. I, 21). Die Beziehung auf das Unendliche soll auch der dritte Trieb haben: Leben und Gott müssen im Einklang sein. Die beiden Gestalten des Lebens: Kampf und Liebe scheinen den Irdischen geschenkt als Reiz, wie Gott zu genießen; denn in ihnen „vermählt sich das Ewige gern mit dem Sterblichen". Im Kampf, indem der freie Geist siegt über die Natur, in dem, wie Kant es ausdrückt, der Freiheitsbegriff den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich macht (Kr. d. U. 13); in der Liebe, indem das Herz das unendliche Gut, das ihm fehlt, in dem Geliebten zu finden vermeint (Br. 46; 124; 88). Der Mensch, den Schlegel lieben soll, muß vor allem die Stärke der Liebe haben, die aus der Sehnsucht nach dem Unendlichen herrührt (Br. 46).

Das Ergebnis von Schlegels Moralphilosophie ist: „Ein Mensch hat so viel Dasein, als Leben, Kraft und Gott in ihm ist. Hat er

[1]) Vgl. Spinoza Eth. II. L. II. Z.

aber auch viel Kraft und Leben, sind diese aber im Streite mit dem Gott in ihm, so wird er immer ein häßlicher Mensch, ein verächtlicher Dichter, und sein Urteil schief sein" (Br. 125). Tugend, „die Richtung auf Gott und der Genuß Gottes, ist freilich unsre höchste Bestimmung, aber nicht unsre ganze." Die Vernunft muß eins sein mit der Sinnlichkeit und mit dem Verstande (Br. 142). Dann ist im Menschen „lebendigster Zusammenhang", der durch die Kraft und den Entschluß hervorgebracht wird, „Gott ähnlich zu werden, die Unendlichkeit immer vor Augen zu haben" (Br. 111). Darin besteht „der Geist und die sittliche Würde" des Menschen. Hat der Mensch den Entschluß gefaßt, Gott ähnlich zu werden, dann darf die Idee in ihm nicht Theorie bleiben, sondern sie muß sich dem Gefühl mitteilen und zum Affekt steigern; denn nur im Affekt erhält das Gemüt seine höchste Schwungkraft. Die Begeisterung ist die Mutter des Ideals; diesem sollen wir nachstreben (Br. 126); denn erst, wenn das Göttliche zum bewegenden Prinzip im Menschen geworden ist, kann er es als Bestandteil seiner selbst empfinden. Erst wenn er das vom Vernunfttrieb erzeugte Ideal in Wirklichkeit umgesetzt hat, wenn der Gott in ihm zum Erlebnis geworden ist, kann er sich eins fühlen mit der göttlichen Urkraft, in der alle Gegensätze aufgehoben sind. Weil die Idee dem Gefühl und der tätigen Kraft sich mitgeteilt hat, weil im Menschen Harmonie ist, Einklang der drei Grundtriebe, ist er Gott ähnlich. Nicht sowohl aus Liebe zum Werk möchte Schlegel seine schriftstellerischen Pläne ausführen, als aus dem verzehrenden Triebe nach Tätigkeit, der ihn von früh an schon besessen habe, und den er noch lieber die Sehnsucht nach dem Unendlichen nennen möchte (Br. 18). Nicht eine Sehnsucht ins Unendliche hinaus ist also, so sehr er mit seinem Gefühl ins Unendliche hinausstrebt, Schlegels „Sehnsucht nach dem Unendlichen", sondern sie ist eine Sehnsucht nach Harmonie, nach Gottähnlichkeit.[1]) Und da das Göttliche für ihn die allmächtige Natur ist, liegt ihr die Sehnsucht zu Grunde, nicht als einzelnes, abgerissenes, vergängliches Leben „gleichsam nur außerhalb der Welt" zu stehen (Br. 108), sondern sich mit allem Seienden verbunden, die „ewigen Quellen vergänglichen Lebens",

[1]) „Ein Verlangen nach höherer Harmonie d. i. Sehnsucht nach dem Unendlichen", sagt später auch Dorothea, gewiß in Übereinstimmung mit Friedrich (Concordia IV, 323).

die er im „heiligen Dunkel“ ahnt (Br. 118), auch in sich zu fühlen.

Nach diesen Anschauungen mußte für Schlegel das Kriterium für den Geist und die Würde eines Menschen die Begeisterungsfähigkeit sein. Die Begeisterung bringt das Göttliche im Menschen zur Reife und zur Vollendung. Schlegel nennt sie daher, wie die Liebe, die „Sonne des Lebens“. „Der Frühling der Begeisterung“, meint er, dürfe nicht versäumt werden; „denn was ist der Mensch ohne sie?“ Alles, auch die jugendliche Liebe, soll nur dazu dienen, den Enthusiasmus in der Seele stark und vollkommen zu machen. Schlegel sucht, wie er später in der Lucinde erzählt, nur den Umgang mit Freunden, die, wie er, der Begeisterung fähig waren (50). „Wenn wir im Ernst alles Enthusiasmus unfähig sind“, schreibt er, „dann ist es die rechte Zeit zur Abfahrt“ (Br. 5; 78; 4).

Aber Schlegel, dessen Anlage durchaus zum Rationalen neigte, kannte doch eigentlich nicht wirklichen Enthusiasmus, sondern fühlte nur Sehnsucht nach Enthusiasmus. Denn seine Begeisterung war ohne Mittelpunkt; er schwebte damals, wie er in der Lucinde erzählt, im leeren Raum einer allgemeinen Begeisterung (71). Ihm fehlte bei diesem sich affizieren lassen vom Unendlichen, um mit Schleiermacher zu reden, die beschränkende Richtung auf etwas Einzelnes und Bestimmtes, und er wußte doch, daß Zerstreuung endlich zur Begeisterung ganz unfähig macht; „Zerstreuung ist der Tod aller Größe, welche immer mit Konzentration aller Kräfte verbunden ist“ (Br. 78). Nur die Männer erscheinen ihm daher groß, bei denen er die Konzentration aller Kräfte, als vollkommenste Äußerung der Begeisterung, findet; das Einheitliche und Geschlossene, das Harmonische des Wesens, welches ihm ein Kennzeichen dafür ist, daß die Idee des Göttlichen den Mittelpunkt im Menschen bildet, um den all sein Denken und Tun sich anordnet. Diese Konzentrationsfähigkeit war aber Schlegel, weil sie ihm selber fehlte, damals nur dann imstande zu erkennen, wenn sie auch nach außen hin sich zeigte. Er erkennt sie bei Klopstock, Winckelmann, Kant und Spinoza, weil er bei ihnen die „Anspannung und Erhebung der Kraft“ auf ein hohes Ziel der Begeisterung, ein allumfassendes Werk des Lebens findet (W. II, 199). Er liebt bei Spinoza den „milden Widerschein der Gottheit“, den „klaren Duft“, der „unsichtbar sichtbar“ über dem Ganzen seines Gefühls schwebe,

den „Geist der ursprünglichen Liebe". Er bewundert noch als Katholik nicht nur die „wissenschaftliche Klarheit und Entschiedenheit" von Spinozas Art, sondern auch, daß alles in dieser „so von einem Guß" war, „weil er fühlte, wie er dachte, und ganz von seinem Gefühl beseelt war". Dies Gefühl aber erkannte Schlegel als „ein alldurchdringendes Gefühl des Unendlichen (M. II, 361; W. II, 171). „Alle Gedanken eines Spinoza, eines Fichte", schreibt er 1801, „könnt Ihr auf einen einzigen Zentralgedanken reduzieren" (M. II, 426). Bei Schiller kann er nicht aufhören, „die Leidenschaft zum Ewigen" für groß zu achten; den Keim der späteren Feindschaft aber sieht man schon in diesen Jahren. Schlegel findet bei ihm die Liebe erloschen, sein ganzes Leben sei „zerrissen und ohne Einklang" (Br. 129; 143).

Auch bei Lessing fehlte Schlegel das äußere Hilfsmittel für die Erkenntnis der immer mit der Größe verbundenen Konzentration aller Kräfte; denn Lessing hat nicht ein allumfassendes Werk hinterlassen. Schlegel fand bei ihm nicht das Streben, eine große Idee zu verwirklichen, in einem Gegenstand ganz zu leben. Er sah vielmehr bei ihm die Vielseitigkeit, das Abspringen von einem Gegenstand zum andern, zu dem er selber neigte, und weil er nicht imstande war die große Einheit zu erkennen, die in Lessings unvergleichlicher Persönlichkeit all die verschiedenen Bestrebungen verband, mußte er nach Analogie seiner eigenen Natur glauben, daß Lessing die Stärke und Dauer der Begeisterung gefehlt habe, in der er das eigentliche Kennzeichen sittlicher Größe sah.

Zu der subjektiven Befangenheit, mit der Schlegel an Lessing herantrat, zu seiner Unreife und Unselbständigkeit kam hinzu, daß er allem Anschein und aller Wahrscheinlichkeit nach damals nur Lessings poetische und kunsttheoretische Schriften kannte; nur auf diese weisen bestimmt die angeführten Aussprüche hin. Lessing lebte ja auch im allgemeinen Bewußtsein vor allem als der große Dichter und Kunstrichter fort. In den Theorien der schönen Wissenschaften, an welche ergänzend sich die große Eschenburgische Beispielsammlung anschloß, und in den Unternehmungen, welche durch die Literaturbriefe angeregt worden waren, fand man immer wieder Gelegenheit, sich auf die Autorität des Kritikers zu stützen, oder bei Erläuterung der Dichtungsgattungen seine poetischen Werke unter den Musterbeispielen anzuführen. Auf Lessings Poesie und

Kunsttheorie mußte Schlegel immer wieder hingewiesen werden. Es war beinahe eine Art Zwang für einen gebildeten Menschen damals, von Zeit zu Zeit eines oder das andere dieser Lessingischen Werke zur Hand zu nehmen. Von Lessings religionsphilosophischen Schriften dagegen war sehr viel weniger die Rede. Und außerdem verkannte wohl Schlegel damals ihre Tendenz (L.'s Geist I, 43). Weil er Lessing aber nur als Dichter und Kritiker kannte, konnte sich die Meinung bei ihm befestigen, Lessing sei einer der kalten, nüchternen Verstandesmenschen, die eine frühere Generation bewundert hatte, und die schon durch ganz anders geartete Männer überwunden waren; denn auch der allgefeierte Dichter und Kritiker schien ihm überwunden. Von vorneherein befand er sich diesem gegenüber in der Opposition und fühlte sich darin umso berechtigter, als er die Anlage sowohl zum Dichter als zum Kritiker auch in sich selber zu spüren vermeinte. Schon während er sich auf die juristische Laufbahn vorbereitete, erstrebte er das Nebeneinander von ästhetischer Betrachtung und eigener künstlerischer Produktion und wollte damit wohl Schiller, Klopstock und vor allem August Wilhelm nacheifern. Lange weiß er nicht, ob Stoff zu einer Ästhetik oder zu einem Kunstwerk in ihm schlummert (Br. 59), und plant zu gleicher Zeit eine Allegorie und ein Gespräch über Poesie (Br. 18). Einen „alten Wunsch" nennt er es 1801, daß „melodische Kraft brausend der Lippe entströmt" (M. II, 430). Die Opposition Schlegels gegen den Dichter und Kunstrichter Lessing ist die Folge einer Verschiedenheit der Kunstauffassung, in welcher sich der ganze Gegensatz zweier Zeitalter und zweier bei einigen äußerlichen Ähnlichkeiten doch grundverschiedener Naturen zeigt. Beide, Lessing wie Schlegel, verlangen vom Kunstwerk eine kunstfremde, erziehliche Einwirkung;[1]) beide kennen nicht den Standpunkt, den wir heute „l'art pour l'art" zu nennen pflegen. „Nur der menschliche, selbsttätige Geist, und seine Taten", meint Schlegel, „hat selbsteigenen Wert". Für die Hauptsache hält er es, nach dem alten griechischen Wort, daß man die Kunst besitze, ohne daß sie einen besäße, und die „Seele seine Lehre" ist, daß die Menschheit das Höchste und die Kunst nur um ihretwillen da sei.[2]) (Br. 87; 125). Er tadelt es an

[1]) Daraus folgt dann bei Schlegel (Br. 119) wie bei Lessing (Sämtl. Schr. XXX, 55) die Forderung an den Dichter, seinen Charakter zu kultivieren.

[2]) Vielleicht stellt Schlegel sich damit in bewußten Gegensatz zu Moritz'

Bürger, daß er die Kunst höher achte als die Natur; „ja selbst der große Goethe" sei „im Alter" (Goethe war 44 Jahre alt) zu dieser Selbstvergötterung herabgesunken und scheine „selbstgefällig seinem Genius zu lauschen". Schlegel meint, er erinnere sich dann wohl an Mozarts Musik, „die in jedem Laute Eitelkeit und weichliche Verderbtheit atmet" (Br. 125).

Der unreife Fr. Schlegel, der sich dem Dichter und Kunstrichter Lessing durchaus überlegen fühlt, verlangt eben die erziehliche Einwirkung der Kunst in viel subjektiverer Weise als Lessing. Deshalb lag in dieser Übereinstimmung schon der Keim der Verschiedenheit. Lessing wie Schlegel beziehen das Kunstwerk auf eine bestimmte Wirkung. Aber während Lessing dabei an die Bedürfnisse der menschlichen Natur im allgemeinen denkt, bestimmt Schlegel den Wert des Kunstwerks hauptsächlich darnach, ob es, wie die Moral und wie das Studium außerordentlicher Männer, ihm Mittel zur Selbsterziehung sein könne. Er bezieht das Kunstwerk auf seine eigenen geistigen Bedürfnisse (Br. 16). Die Kunst ist ihm nicht nur allgemein, sondern persönlich notwendig. Es sei zwar zuerst die Neigung gewesen, welche ihn angetrieben habe, die Kunst da zu erforschen, wo sie einheimisch ist; daß er aber im Entwurfe seines Lebens mit ihr den Anfang mache, liege so tief in seinem Wesen begründet, daß nur er vielleicht den Grund davon einsehen könne (Br. 165). Das Idealschöne der Künste soll tätig in ihm wirken; die Kunst gehört zu den Dingen, „welche dem Herzen frische Lebenswärme geben", das durch die Philosophie verengt werden kann (Br. 11). In ihr wird die irrationale Welterfassung zum Ausdruck gebracht, daher war sie Schlegel als Gegengewicht gegen seinen Intellektualismus notwendig.[1]) Dadurch, daß Schlegel noch mehr als Lessing das Theater zur Kanzel machen wollte, und überdies zur Kanzel, von der ihm selber gepredigt würde, gewann die Kunst eine ungleich größere Bedeutung für ihn, als sie für Lessing hatte. Lessing setzte den Endzweck der Künste teils in das Vergnügen, teils in die Absicht der moralischen Besserung; beides jedoch erschien ihm als ein Minderes gegenüber moralischer Unterweisung. Die

---

Ansicht, das Schöne sei etwas, das bloß um seiner selbst willen hervorgebracht ist, damit es etwas in sich Vollendetes sei (Dtsch. Lit. Denkm. 31, XVI). Heydenreich hatte in seiner Ästhetik, die Schlegel zweimal gelesen hatte, sich dagegen gewendet (137 f.).

[1]) Vgl. M. II, 327.

Kunst war ihm entbehrlich, die Wissenschaft nicht (W. IX, 13). Für Schlegel hingegen ist die Kunst die „heilige", und er sucht in ihr Mitteilung desjenigen ausschließlich, was eigentlich für jeden Menschen höchster Zweck des Lebens ist (Br. 236). „Die höchste Tätigkeit, Vollkommenheit und Harmonie aller unsrer Kräfte, innigster Genuß unsres eigensten Selbst, Erhebung, Seligkeit selbst kann die Wirkung eines Kunstwerks sein" (Br. 87). Diese Wirkung kann das Kunstwerk auf Schlegel ausüben, wenn er in ihm anschauend die Harmonie genießt, nach der er im Leben ringt. Die Poesie ist ihm Organ der Weltanschauung, und seine kunsttheoretischen Ansichten sind durchaus von seinen ethischen beeinflußt. Der Maßstab, den er an die Menschen anlegt, gilt ihm auch für einzelne menschliche Werke. Mannigfaltigkeit, Einheit, Allheit, die nichts anderes sind als ebenso viele Arten, wie der reine Mensch in der Welt zum wirklichen Dasein gelangt, sind auch die Bestandteile der Schönheit, verschiedene Berührungspunkte des Gemüts mit der Natur (M. I, 135); der Drang unendlicher Lebensfülle soll im Kunstwerk so zum Ausdruck kommen, daß in ihm, wie im Menschen, „lebendigster Zusammenhang" ist: „Natureinheit"[1]) (Br. 111). Das Kunstwerk soll eine Individualität sein, in der eine bestimmte dichterische Vision das Lebenszentrum bildet. Zur menschlichen Lebenskraft, die in einem Gedicht zum Ausdruck kommt, gehört aber auch Sittlichkeit, d. h. die Richtung aller Teile auf das höchste Ziel (Br. 125). Nur, wenn in der poetischen Anschauung, welche das „Herz" des Werkes bildet, zugleich das tiefste menschliche Erlebnis des Dichters, die Erfassung des Unendlichen durch das Gemüt gegeben, wenn das Kunstwerk Trägerin des Enthusiasmus ist, wenn es uns — mit einem Zitat aus Klopstock — mächtig daran erinnert, daß wir unsterblich sind, verdiene es „das ernste Lob derer", „die über Wert und Unwert allein gültige Richter sind" (Br. 87).

Bei diesen Anschauungen konnte Schlegel nur die höhere Poesie seiner Beachtung für wert halten. Hiermit befand er sich

---

[1]) „Zu Einem muß alles hinwirken, und aus diesem Einem jedes Andren Dasein, Stelle und Bedeutung notwendig folgen" (Br. 86). Im Hamlet bilde die Natureinheit die Stimmung des Helden, die ihm ganz eigentümliche Ansicht von der Bestimmung des Menschen; im Götz von Berlichingen der deutsche Rittergeist, sein letztes Aufstreben, ehe er erlischt (Br. 86).

von vornherein im Gegensatz zu Lessing, dem, wie Dorothea später einmal sagt, „nichts zu schlecht“ war für seine Kritik (Raich D. I, 123), der nur zwischen guten und schlechten Kunstwerken unterscheidet und von der höheren Poesie nicht mehr verlangt, als was auch die bloß angenehme erfüllen muß, wenn sie nicht nur versifizierte Prosa sein will.[1])

Für Schlegels Beurteilung des Dichters Lessing konnten, was damals noch nicht so selbstverständlich war wie heute, nur die Werke in Betracht kommen, in denen er den großen Gehalt fand, den er vom Kunstwerk verlangte. Von diesen wieder bezeichnet er später als eigentliches Hauptwerk, wenn es darauf ankäme zu bestimmen, was Lessing in der poetischen Kunst gewesen sei, Emilia Galotti (M. II, 156). Er wird denn auch an dies Drama denken, wenn er in den Briefen an August Wilhelm von Lessings „Kälte“ und „kalter geistloser Korrektheit“ spricht und zu verstehen gibt, daß er ihn, wie Engel, nur für einen feinen Beobachter hält; nicht für einen Dichter also. Ein Dichter ist für ihn nur der, dessen Geist eins ist mit der Natur. Der Dichter wirkt nicht aus sich und seinen Begriffen, sondern hört den „leisen Gang der Natur in der Zeit“ und schmiegt sich dem Wirklichen an. Weil Einsicht in den Geist der Welt sein angeborenes Wesen ist, bildet er den Stoff wahr (Br. 59; 87). Shakespeare nennt Schlegel den wahrsten unter allen Dichtern; am meisten sei er es in Hamlet, wo Geist und Hülle ganz eins seien und alles Äußere wie aus dem Geiste hervorgekeimt scheine (Br. 96). Schiller sei „abgerissen und unnatürlich“, seine Erfindungen „eckicht wie die Taten eines großen Jünglings“. Bei Goethe, meint er während einer vorübergehenden Verstimmung, sei die Einsicht in den Geist der Welt nicht angeborenes Wesen, sondern „Absicht, peinlich gelernte Wissenschaft“ (Br. 59). Darin überträfe ihn selbst Klopstock, der sehr glücklich auf die zarte Stimme in seinem Innern gelauscht habe. Schlegel verteidigt nicht nur Klopstocks persönliche, sondern auch seine Dichtergröße mit Heftigkeit gegen den Bruder: Hermanns Tod und viele der Oden seien vollendete Kunstwerke.[2]) Wenn schon der Gesang und die Me-

[1]) Der ganze Unterschied der Auffassungen zeigt sich schon darin, daß Lessing unter der „höheren Poesie“ die dramatische versteht.

[2]) Schlegel steht ähnlich zu Klopstocks Werken, wie Herder, der in seiner Rezension der Oden — mit mehreren Anspielungen auf Lessings Bemerkungen

lodie der Silbenmaße in den Oden, die, wie Herder sagt, den sanglosesten Leser und Deklamator von der Erde heben müssen (A. D. Bibl. XIX, 117), dem späteren Romantiker fast unübertrefflich schien (Br. 87), so wurde sein Urteil über Klopstock doch wohl noch mehr durch den Umstand bestimmt, daß in den Oden, um weiter Herders Worte zu gebrauchen, alles „Werkzeug der Seele" wird, die eine gewisse Farbe der Komposition, eine Stärke oder Schwäche, Fluß oder Strom auch bis ins Silbenmaß überträgt (A. D. Bibl. XIX, 116).

Der Horizont des feinen Beobachters ist im Vergleich zu dem des Dichters ein beschränkter, weil, wie Moritz sagt, seine Organisation nicht auf einmal „in der dunklen Ahnung ihrer tätigen Kraft ein Ganzes" faßt (Dtsch. Lit. Denk. XXXI, 18), er daher aus sich und seinen Begriffen wirken muß und den Eindruck der Kälte erweckt. Schlegel nennt also Lessing kalt, weil er bei ihm das eigentliche Charakteristikum des Dichters: „die Ähnlichkeit mit der Natur" vermißt, das „Sein in den Dingen", in dem auch Schleiermacher das eigentliche Merkmal des Dichters sah (Rel. 66). Er nennt Lessing „geistlos", weil er in ihm nicht den schöpferischen Geist sieht, der unabhängig ist von den vorhandenen Vorbildern und sich nicht auf die Mittel der Schule beschränkt. Kant, von dem Schlegel vielfach abhängig ist, nennt Geist in ästhetischer Bedeutung das „belebende Prinzip im Gemüt"[1]) (Kr. d. U. 181). „Mit vollkommener Gesetzmäßigkeit muß ein Gedicht auch die höchste Kraft vereinigen" (M. I, 136). Schlegel nennt Lessing korrekt, findet bei ihm also nur die Gesetzmäßigkeit, nicht den „Drang unendlicher Lebensfülle" und hält sein Wesen daher nicht für das

---

über sie in den Literaturbriefen (A. D. Bibl. XIX. 115; 116; 123) — gerade das Ursprüngliche und „Eingegeistete" an ihnen hervorgehoben hatte; daß auf jeder eigene Farbe und Ton des Ausdrucks ruhe, über jeder ein anderer Duft, ein anderer Geist der Art und Leidenschaft schwebe, weil des Dichters Seele immer gewirkt habe, wie sie sich fühlte, so daß die Oden als Naturprodukte gewachsen seien (112 f; 114).

[1]) An derselben Stelle definiert Kant den Geist in der Kunst auch als das Talent, das schnell vorübergehende Spiel der Einbildungskraft aufzufassen und zu einem Begriff zu vereinigen, der zugleich eine neue Regel eröffnet, die aus keinen vorhergehenden Prinzipien oder Beispielen hat gefolgert werden können. Man sage daher von gewissen Produkten, sie seien ohne Geist, obgleich man, was den Geschmack betrifft, an ihnen nichts zu tadeln finde (Kr. d. U. 181; 186).

Wesen des Dichters, das er als „Harmonie innerer Fülle" bezeichnet[1]) (Br. 155).

An die kritischen Werke Lessings, insbesondere an den Laokoon, ging Schlegel, wie er im Aufsatz erzählt, mit einem „günstigen Vorurteil" heran (M. II, 151). Dies ist jedenfalls auf den Einfluß August Wilhelms zurückzuführen. Garve schätzte Friedrich Schlegel zu niedrig ein, als daß man annehmen dürfte, seine Laokoonrezension in der Bibl. d. schön. Wissenschaften könne Schlegel beeinflußt haben. Auch an Herders erstes kritisches Wäldchen, in dem Lessing und Winckelmann einander gegenübergestellt sind, darf man wohl nicht denken. Bei dieser Gegenüberstellung fällt doch, so sehr Herder sich bemüht, gerecht zu sein, das hellste Licht auf Winckelmann. Sie konnte daher kaum bei einem Verehrer Winckelmanns ein günstiges Vorurteil für Lessing wecken.

Schlegel ruft schon 1791 in der Rezension von Bürgers Akademie die Autorität des Kritikers Lessing an. Doch ist diese Erwähnung ganz konventionell.[2]) Schlegel scheint damals nicht mehr als eine ganz oberflächliche Kenntnis der kritischen Schriften Lessings gehabt und erst 1793, auf Veranlassung August Wilhelms, sie einigermaßen gründlich gelesen zu haben. Wenn er ausdrücklich sein Urteil dem des Bruders gegenüberstellt, so läßt das darauf schließen, daß die Brüder sich über den Kritiker Lessing während ihres früheren Beisammenseins nicht ausgesprochen hatten.

Schlegel findet, als er 1793 Lessings kritische Schriften liest, wenig mehr als den Scharfsinn und die Eleganz Engels darin. Daß er Lessing ein wenig höher stellt als Engel, ist nur ein geringer Fortschritt gegen früher; aber immerhin ein Fortschritt, der vermuten läßt, daß Schlegel die früheren Urteile über Lessing nur aus der Erinnerung heraus und ganz unter dem ungünstigen Eindruck des Vorurteils gegen den Aufklärer gefällt hat. Das günstige Vor-

---

[1]) Auch Jacobi, dessen „Allwill" er „göttlich" findet, weil „das Gefühl unsrer göttlichen, höheren Natur" diesen Roman ganz durchdringe, das Ideal seine Seele und sein einziger Inhalt die Vernunft sei, wagt Schlegel nicht einen großen Dichter zu nennen (Br. 49; 126; 150).

[2]) „Über die Poetik des Aristoteles so schnöde abzusprechen, als der Verf. getan hat, ist wahre Vermessenheit. Die Urteile eines Lessing, Herder etc. hätten ihn wenigstens zu gemäßigteren Ausdrücken veranlassen sollen "(A. Lit. Ztg. Jena No. 107, Sp. 171). Die Verteidigung des Aristoteles lag Fr. Schl. damals durchaus nicht am Herzen.

urteil, mit dem er an den Kritiker Lessing heranging, wird sich nur auf das rein Stoffliche bezogen haben. Darauf deutet schon der Ausdruck Schlegels, er habe bei Lessing nichts gefunden. Schlegel erzählt im Aufsatz aber auch selber, daß damals sein Lesen interessiert und noch nicht Studium war, d. h. „uninteressierte, freie, durch kein bestimmtes Bedürfnis, durch keinen bestimmten Zweck beschränkte Betrachtung und Untersuchung"; daß er noch am Stoff geklebt habe (M. II, 150; 151). Er hatte gegen Ende 1793 den Entschluß gefaßt, die von Herder angeregte und ursprünglich von August Wilhelm geplante Geschichte der griechischen Poesie nach dem Muster der Winckelmannschen zu schreiben (Br. 28; 157; vgl. auch Br. 14), und hatte sich daher mit einer „gefräßigen Wißbegier" auf das Studium geworfen (Luc. 39). Ihm mußte also daran liegen, auf möglichst geradem Wege zu den Kenntnissen zu gelangen, die ihm nötig waren, und für die Probleme, die ihn beschäftigten, eine Lösung zu finden. So mag er zu denen gehört haben, die die Dramaturgie in der „illiberalen Absicht" lesen, „die Reguln der dramatischen Dichtkunst aus ihr zu erfahren, oder durch dieses Medium über die Poetik des Aristoteles Gewißheit zu erhalten und ins Reine zu kommen" (M. II, 150). Weil er so noch nicht fest und selbständig genug war, um sein Augenmerk auf das Ganze zu richten und sich mehr für Lessing und für den Geist seiner Behandlung zu interessieren als für die behandelten Gegenstände, war er nicht imstande, den Geist des Autors zu ergreifen (M. II, 150; 151). Diese Erklärung gibt Schlegel im Aufsatz für die ihm selber später wohl unglaublich erscheinende Verkennung der geistigen Größe Lessings.

Er fand bei dem Kritiker Lessing nicht die Belehrung, die er suchte. Nur einzelne Stellen im Laokoon machten auf ihn Eindruck. Für „einzelne Bereicherungen" aber war er, so erklärt er weiter, nicht empfänglich, „so lange der Grund fehlte" (M. II, 150). Er schreibt 1793 dem Bruder: „Wenn einmal von Arbeiten die Rede ist, so halte ich die von Heydenreich für eine der brauchbarsten" (Br. 153). Da Heydenreichs Ästhetik (Berlin 1790) im Ganzen ihn unbefriedigt gelassen hatte (Br. 7), kann er sie nicht deshalb Lessings kritischen Arbeiten vorziehen, weil Heydenreich eine in sich geschlossene und übersichtlich dargestellte Theorie gebracht hatte. Es müssen vielmehr bei Heydenreich dennoch die

einzelnen Bereicherungen sein, um deretwillen seine Arbeit ihm am brauchbarsten erschien.[1]) Schlegel war für die einzelnen Bereicherungen, die ihm Heydenreich gab, empfänglich, für die von Lessing nicht, weil eben Heydenreichs Bemerkungen ihm etwas Neues waren, während das Wertvollste, was Lessing gegeben hatte, bereits Gemeingut geworden war. Es machte daher auf die junge Generation keinen Eindruck mehr, die Lessings kritische Bedeutung noch nicht historisch beurteilte, sondern ihn nur, wie einen der Lebenden, nach dem schätzte, was er für die Gegenwart unmittelbar sein konnte. Heydenreich knüpft außerdem an Kantische Ideen an, und da Kant der erste Philosoph gewesen war, den Schlegel etwas verstanden hatte und von dem er noch viel zu lernen hoffte, fügte sich das, was Heydenreich ihm an Einzelheiten geben konnte, leichter dem Ganzen seiner Welt- und Kunstanschauung an und wurde durch ihre Beziehung darauf ihm nützlich, abgesehen von dem Wert oder Unwert, den es an sich haben mochte.

Trotzdem wendet Friedrich Schlegel für Heydenreichs Ästhetik, ebenso wie für Engels und Lessings Schriften, mit Nachdruck das Wort „Arbeiten" an. Er stellt damit diese drei von vorneherein in Gegensatz zu den andern Kritikern (nach Schlegels Sprachgebrauch auch Ästhetikern), bei welchen er mehr und Wertvolleres findet als nur Lernstoff. Diese sind Herder, Klopstock, Kant und Schiller. Auch Winckelmann gehört zu ihnen, trotzdem Schlegel ihn an dieser Stelle nicht nennt.

Heydenreichs Ästhetik hatte Schlegel deshalb unbefriedigt gelassen, weil H. sich darin „weder als Philosoph noch als wahrer amatore" gezeigt habe (Br. 13). Bei Kant dagegen findet Schlegel etwas, was er „kritisches Genie" nennen möchte (Br. 153), und er erkennt unter der nachlässigen steifen Hülle der Kantischen Form das Göttliche, das sie einschließt, trotzdem er an dem Dasein einer „K r i t i k der Urteilskraft" zweifelt und fragt, was denn der Künstler, und auch der, der ihn beurteilt, damit solle. Denn nur dem Denker könne ihre vollendete Beurteilung vielleicht unentbehrlich sein (Br. 123; 124). Systematische Ordnung und Entwick-

[1]) Manches in der 1. und 5. Betrachtung besonders, so das, was über die größeren Wirkungen der Kunstwerke bei den Alten, und was über die Aufgabe des Silbenmaßes und den Zusammenhang zwischen Tönen und Empfindungen gesagt wird, hat Schlegel zweifellos zu eigenen Betrachtungen angeregt.

lung der ersten Gründe hebt Schlegel auch bei Garve als Vorzüge hervor, und eben das Systematische in seinem Sinne, nämlich nicht „Bestimmtheit des Erklärens und Genauigkeit der wissenschaftlichen Bezeichnung“, sondern „Vollständigkeit der Einsicht, innere Vollendung“ (Br. 126) hat der Kunsttheoretiker Kant in ebenso hohem Maße wie das im höchsten Sinne Philosophische ästhetischer Kritik, die Unterordnung des Einzelnen unter die universale Ordnung und das Zurückgehen auf die Gründe alles ästhetischen Verhaltens überhaupt.

Den Laokoon las Schlegel, wie er später eingesteht, „mit der törichten Hoffnung“, „hier die bare und blanke und felsenfeste Wissenschaft über die ersten und letzten Gründe der bildenden Kunst und ihr Verhältnis zur Poesie zu finden“, welche er „begehrte und verlangte“. Weil er diese nicht fand, legte er das Buch ganz unbefriedigt und daher ganz mißvergnügt aus der Hand (M. II, 150). Bei Lessing fand Schlegel nicht organische, aus dem Ganzen und auf das Ganze gehende allgemeine Kunstbetrachtung, sondern zufällige, vereinzelte Kritik, und da Lessings fragmentarische Art ihn damals auch die allgemeinen Grundwahrheiten mochte übersehen lassen, zu denen Lessing sich von jedem zufälligen Ausgangspunkt aus zu erheben weiß, sah er nur Scharfsinn bei ihm, nicht aber philosophischen Geist.

Der philosophische Geist fehlt auch Herder; aber an ihm rühmt Schlegel den „feinen und zarten Sinn“ (Br. 3), den großen Geschmack, der ihm freilich, ebenso wie der von Moritz, nur errungen zu sein scheint (Br. 53), aber worin doch Herder Lessing übertrifft.[1]) Mehr Bedeutung für Schlegel hat Winckelmann. Bei ihm findet er sowohl das Bestreben, durch seine Kunstgeschichte die Einsicht in das Wesen der Kunst zu vermitteln,[2]) als auch das Entzücken des Liebhabers gegenüber dem behandelten Gegenstand.

Zwischen Winckelmann und Lessing besteht ein ähnliches Verhältnis wie zwischen Plato und Aristoteles. Auch zwischen den beiden griechischen Philosophen entschied Schlegel sich nicht für das „ganz besonnene, nach eigner Willkür und Kunst geleitete Nachdenken“ des Aristoteles und seine „Feinheit und Eleganz“, sondern für die „oft dithyrambisch kühn“, wie „durch göttliche

[1]) Über die in Herder eigentlich erst erscheinende wahrhaft historische Kritik spricht Schlegel sich in dieser Zeit noch nicht aus. — [2]) Gesch. d. Kunst I, § 2.

Eingebung“ und „in dichterischer Ahnung“ mitgeteilte Lehre Platos, für seine Liebe des Schönen und seine göttliche Begeisterung (W. I, 58; 60; 100). Im „Studium“ schreibt Schlegel: „Wie sehr man die Grenzen der poetischen Sphäre zu verkennen pflege, können auch die Anmaßungen der Korrektheit bestätigen. Wenn der kritische Anatom die schöne Organisation eines Kunstwerks erst zerstört, in elementarische Masse analysiert und mit dieser dann mancherlei physische Versuche anstellt, aus denen er stolze Resultate zieht: so täuscht er sich selbst auf eine sehr handgreifliche Weise ... Es gibt kein Gedicht, aus welchem man auf diese Art nicht innre Widersprüche herausrechnen könnte ... Ältere französische und engländische Kritiker vorzüglich haben ihren Scharfsinn auf solche verkehrte Spitzfindigkeiten häufig verschwendet, und ich weiß nicht, ob sich im Lessing nicht noch hie und da Erinnerungen an jene Manier finden sollten“ (M. I, 156 f.). Von Winckelmann dagegen sagt Schlegel später: „Der erste unter uns, der die intellektuelle Anschauung der Moral gehabt, und das Urbild vollendeter Menschheit in den Gestalten der Kunst und des Altertums erkannte und gottbegeistert verkündete, war der heilige Winckelmann“ (M. II, 300).

Zwischen Lessing und Winckelmann fand Schlegel den Gegensatz des kühlen Betrachters, der wie mit dem Messer des Anatomen die Schönheit zerlegt, die ihm in der bildenden Kunst nichts ist als Formenschönheit, und des sich in anschauender Begeisterung einer Schönheit Hingebenden, die für ihn göttlichen Ursprungs ist und in die er ethische Werte hineinträgt. Während sich für Winckelmann in der Einfalt des Contours die mystische Einheit Gottes offenbarte (Justi III, 238), während er in großartiger Ruhe über jeder Polemik steht, weil er ganz erfüllt ist von dem Wert dessen, was er verkündet, ist es Lessing weniger um die Kunstwerke selber zu tun, als um die Theorien, die er daran knüpft (a. a. O. 239); so daß eine polemische Stimmung sich von selbst ergibt. Schlegel aber hatte damals einen Widerwillen gegen „die ästhetische Schimpferei“ (Br. 12). Er tadelt einmal den Bruder wegen seiner zunehmenden Kälte gegen das Wenige, was er bewunderte, und mißbilligt den Tadel und die Verachtung gegen das, was er sonst empfand und worüber er sich sonst freute. Ernstlich fürchtet er, besonders, da er bei ihm eine fast allzustrenge Sorgfalt in der

Entwicklung seiner Gedanken wahrnimmt, „eine gewisse unzufriedene Kälte“ möchte bei ihm herrschend werden (Br. 146). Diese „unzufriedene Kälte“, das Vorwalten des logischen Denkens, mochte Schlegel auch an dem Kritiker Lessing unsympathisch sein, bei dem er im Gegensatz zu Winckelmanns anschauender Begeisterung den „Tadel des Einzelnen oder der unvollkommenen verfehlten Hervorbringungen“ fand, wie er es später ausdrückt (W. II, 206).

Die Begeisterung des „wahren amatore“, wie sie Winckelmann der bildenden Kunst der Griechen gegenüber zeigt, hatte Klopstock für die Poesie. Sie hängt bei ihm, wie bei Winckelmann, zusammen mit der hohen Auffassung vom Wesen und von den Aufgaben der Kunst. Wenn schon, hatte Klopstock ganz im Sinne Schlegels gesagt, durch die bloß angenehme Poesie die ganze Seele in Bewegung gesetzt werden soll, so muß der Dichter eines hohen, poetischen Kunstwerks uns über unsere kurzsichtige Art zu denken erheben und uns dem Strome entreißen, mit dem wir fortgezogen werden (W. XVI, 36; 91). Auch Klopstock hält, in Übereinstimmung mit Schlegel und im Gegensatz zu Lessing, im Grunde nur die höhere Poesie seiner Beachtung wert. Wenn überdies Lessing in der Dichtung vor allem das objektive Moment beachtete, den Gegenstand, durch den die Empfindung des Dichters angeregt wurde, und daher vor allem dessen deutliche Wiedergabe verlangte, so war für Klopstock im Gegenteil das subjektive Moment, das Medium der dichterischen Empfindung, durch welche die Anschauung zur poetischen geworden war, wichtiger als die Anschauung selbst. Daher betont Klopstock nicht nur sehr stark die Aufgabe der Poesie, auf das Herz zu wirken, sondern Friedrich Schlegel konnte auch bei ihm eine Beachtung des Stimmungsgehalts der Poesie finden, die bei Lessing fehlt. So wenn Klopstock sagt, in einem guten Gedicht wandle das Wortlose umher, wie in Homers Schlachten die nur von Wenigen gesehenen Götter (W. XVI, 11). In dem, was Klopstock über die Erregung einer besonderen Stimmung durch die Wahl des Rhythmus sagt, zeigt sich überdies sein musikalischer Sinn, der ihm ebenfalls für Schlegel einen Vorzug vor Lessing geben mußte.[1]) Klopstocks musikalisches Feingefühl ist auch in seinen

[1]) Wenngleich Friedrich den Bruder um Belehrung über Prosodie und Verskunst bittet, weil er weder bei Moritz noch bei Klopstock sie gefunden zu haben scheint, so ist doch wohl seine „sehr starke Vorliebe“ für die griechischen Vers-

Grammatischen Gesprächen, trotz mancher Irrtümer, unverkennbar. Sie scheinen Schlegel in ihrer Art das Höchste zu sein; er findet sie vollendet schön gesagt und fast unumstößlich wahr (Br. 132). Schlegels Bewunderung für die Grammatischen Gespräche ist ein Beweis mehr dafür, wie sehr sein Ausspruch: in Klopstocks Fragmenten und Gesprächen finde er kritisches Genie, wenn auch weniger Geschmack als bei Herder, eben durch das veranlaßt wurde, was in Klopstocks Ästhetik das lyrisch-musikalische Genie gab, das Lessing so vollständig fehlte.

Kritisches Genie, ebenfalls bei weniger Geschmack, erkennt Schlegel auch in Schillers ästhetischen Abhandlungen. Kurz vorher hatte er über Schillers ästhetische Schriften sehr abfällig geurteilt (Br. 132); er hatte in der Abhandlung „Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen“ allerdings viel Vortreffliches, Kant aber doch nur von der rationalen Seite aufgefaßt und die ganze Schrift einseitig gefunden (Br. 39). „Anmut und Würde“ schien ihm „ein Erzeugnis des Verstandes allein“ zu sein, und er meinte, niemand könnte strenger darüber urteilen als er. Es scheint also, daß Schillers 1793 im 3. Band der „Neuen Thalia“ erschienene Abhandlung „Vom Erhabenen“ eine Meinungsänderung bei Schlegel hervorgerufen hat. Gerade in diesem Aufsatz vereint sich Schillers poetische, speziell dramatische Begabung mit seiner philosophischen zu etwas, was wohl als Ergänzung zu Kants rein philosophischem Genie einerseits, zu Klopstocks rein poetischem, insbesondere lyrischem, anderseits gelten kann, und was den „sehr großen Zwischenraum“ ausfüllt zwischen dem „Felde, was Kant und Klopstock bearbeitet haben“ (Br. 153). Desto mehr mußte Schlegel von dieser Abhandlung sich angezogen fühlen, weil er hier vielfach eine Übereinstimmung mit seinen eigenen ästhetischen Ansichten finden konnte; so in der hohen Auffassung der Kunst, als deren letzten Zweck Schiller die Darstellung des Übersinnlichen ansieht (W. X, 150), woraus das Außerachtlassen der bloß angenehmen Poesie sich selbst ergab. Die Einwirkung der Dichtkunst auf den Charakter, auf das Total der menschlichen Natur, hatte auch Schle-

---

arten und der Vorzug, den er dem alten Jambus vor dem neuen gibt — womit er sich in Gegensatz zu August Wilhelm stellt, der auf Seiten Bürgers war — (Br. 153; 171), wie manches andere in seinen ästhetischen Ansichten, auf Klopstocks Einfluß zurückzuführen.

gel betont, und wenn Schiller sagt, die Poesie könne für den Menschen werden, was für den Helden die Liebe ist, sie könne ihn zu allem, was er sein soll, mit Stärke ausrüsten (a. a. O. 175), so war das aus Schlegels Seele gesprochen. In seinem Sinne war es, wenn Schiller in seiner Auffassung der Laokoongruppe nicht Lessing folgte, sondern Winckelmann zitierte, wenn er in ihr die Darstellung eines übersinnlichen Prinzips sah (a. a. O. 160ff). Durch die Beziehung auf die übersinnliche Natur des Menschen, die klarer und tiefer als in den früheren Aufsätzen begründete Erweiterung der von Lessing und Mendelssohn aufgestellten Theorie des tragischen Mitleids (vgl. Strich 252), durch die Rollen, die der Stimmung und Phantasie zugeteilt werden (W. X, 143ff.), gab Schillers Abhandlung etwas, was Schlegel bei Lessing nicht fand.

Der Vergleich zwischen Kant, Herder, Winckelmann, Klopstock und Schiller einerseits und Lessing anderseits lehrt, daß Schlegel Lessing deshalb nicht für einen großen Kritiker hielt, weil Lessing die Kunstlehre nicht aus den höchsten Prinzipien des Denkens ableitet, und weil bei seiner Kunstbetrachtung das logische Denken vorwaltet, so daß es ihm sowohl an Sinn fehlt für das mystische Element der Kunst, als auch für die musikalischen und Stimmungs-Werte der Poesie.

Bei der Subjektivität von Schlegels Bewertung und bei der Individualität von Lessings Werken mußte, da der Kritiker ihn enttäuschte, erst sein Sinn für Lessings Persönlichkeit erwachen, ehe er Verständnis haben konnte für Lessings Geist.

II.

1794—97.

Da an Schlegels Verkennung von Lessings Persönlichkeit sowohl das Vorurteil schuld war, das er dem Heros der Aufklärer entgegenbrachte, als auch ein Mangel an innerer Reife und Selbständigkeit, der ihn an die Menschen mit einem ganz willkürlichen, subjektiven Maßstab herangehen ließ, konnte eine Änderung in seinem Verhältnis zu Lessing nur dann eintreten, wenn Lessings Bild für ihn in eine günstigere Beleuchtung gerückt wurde, und wenn er selber einen anderen Standpunkt der Betrachtung ihm gegenüber gewann. Dazu, daß letztere Bedingung erfüllt wurde, trug vor allem bei Schlegels persönlicher Verkehr mit Karoline und der Einfluß von Fichtes Schriften.

Bei Karoline, der Frau, „die seinen Geist zum erstenmale ganz und in der Mitte traf“ (Luc. 53), findet er eine reiche kühne Mischung der verschiedensten Eigenheiten, die doch nicht verworren war; denn ein Geist beseelte das Ganze, „ein lebendiger Hauch von Harmonie und Liebe“ (Luc. 55). Bei Karoline sieht er, daß Harmonie in der Seele des Menschen sein kann, auch wenn in seinem äußeren Leben nicht die Konzentration aller Kräfte auf ein großes Ziel davon zeugt, daß sein Denken und Tun durchdrungen ist von dem Gefühl des Unendlichen. Aber auch einen neuen Sinn für Liebe bekam Friedrich durch Karoline. Von ihr, die für alles Sinn hatte und auch das Geringste mit Liebe umfaßte, lernte er, daß Liebe nichts anderes ist als „die reine Güte eines vollendeten Gemüts“. Gewiß dachte er an Karoline, als er in seinem Aufsatz „Über die Diotima“ so die Liebe erklärte, die der platonische Sokrates bekenne von der griechischen Seherin gelernt zu haben (M. I, 46). Er sah ein, wie sehr ihm selber „die Seele der Seele“, der Sinn für Liebe, fehle (Br. 108), und hörte auf, ausschließlich dem Kultus des eigenen Ich und metaphysischen Spekulationen sich zu überlassen. Ein deutliches Beispiel dafür, wie stark Karolinens Einfluß in dieser Hinsicht war, ist Friedrichs plötzlich erwachtes Interesse für die französische Revo-

lution, für die Karoline mit Hintansetzung ihrer eigenen Person eingetreten war, und die ihn selber 1791 nur mittelbar, nämlich als „Vehikel des Gesprächs mit sehr vielen Leuten“, interessiert hatte (Br. 17). Im August 1793 lernt er Karoline kennen; im Oktober schreibt er an August Wilhelm, es sei seit einigen Monaten seine liebste Erholung geworden, dem „mächtigen rätselhaften Hange der Zeitbegebenheiten zu folgen“ (Br. 128). Bald teilt er leidenschaftlich Kants Begeisterung und nennt Rehberg, der in seiner „Untersuchung über die französische Revolution“ die von der Nationalversammlung geschaffene Verfassung in vielen Punkten für unzweckmäßig erklärt hatte, einen eitlen kleinen Vernünftler (Br. 128). Dieser neuerwachte Sinn für die realen Vorgänge seiner Zeit rettete Schlegel vor dem Hang zur Sentimentalität, den man in den Leipziger Jahren an ihm wahrnimmt, so sehr, daß Schleiermacher später an Henriette Herz schreiben kann: „Was dich aber so ganz besonders an ihm stört, das ist der Mangel an Sentimentalität“ (Dilthey I, 352). Durch diese Änderung aber wurde in ihm ein ganz neues Verständnis vorbereitet für den so durchaus unsentimentalen Lessing und sein praktisches Verhalten zur Wirklichkeit.

Karoline ist aber noch in einer anderen Hinsicht wichtig als Vermittlerin zwischen Schlegel und Lessing. „Die Vergötterung seiner erhabenen Freundin“ wurde für Schlegels Geist „ein fester Mittelpunkt und Boden einer neuen Welt“. Ihr erster Anblick heilte und vernichtete seine Weltverachtung, die Agonie von hoffnungsloser Wehmut, der er sich in den Jahren innerer Gährung immer wieder hingegeben hatte. Alle Zweifel schwanden ihm. In diesem wirklichen Gute fühlte er den Wert des Lebens und ahnte die Allmacht des Willens. Er ließ sich nicht mehr in müßige Verzweiflung sinken, sondern folgte der weckenden Stimme der heiligen Pflicht (Luc. 43; 52; 56). Er konnte es, weil er nicht mehr Unmögliches wollte; denn Karoline, deren Liebhaberei „die schöne Mitte“ war (Br. 408), hatte ihn gelehrt, daß Maß der „Gipfel der Lebenskunst“ ist. Er lernte nach seiner unabänderlichen Natur leben.

Der Schluß seines Aufsatzes „Über die Grenzen des Schönen“ ist eine begeisterte Danksagung an Karoline (M. I. 27). In Dresden, wohin er Anfang 1794 übersiedelte, begann für ihn die fruchtbarste Zeit seines Lebens, und da es ihm endlich gelungen war, dem Mißverhältnis zwischen Kraft und Tätigkeit ein vorläufiges Ende zu

machen, ging aus der Verzweiflung, deren Raub er in Leipzig so oft geworden war, endlich Ruhe und Festigkeit hervor. Er wurde klar über sich und erhielt eine Ansicht vom Ganzen seines Ich. Eine ganz neue Selbstsicherheit ist in den Briefen aus Dresden an Schlegel zu bemerken. Jetzt braucht er die großen Schriftsteller nicht mehr als Mittel zur Selbsterziehung und ist vorbereitet, von einer höheren Warte, ohne persönliche Interessiertheit, Lessing zu betrachten.

In Dresden kam zu dem noch nachwirkenden Einfluß Karolinens der von Fichte hinzu. Schlegel sah in Fichte gleich nach der ersten Bekanntschaft mit seinen Schriften den „größten metaphysischen Denker", den „unsterblichen Grundleger" (Br. 235; 262). Dieser Eindruck erklärt sich zum Teil aus den mannigfachen Berührungspunkten zwischen der Weltanschauung Schlegels und Fichtes, zum Teil daraus, daß gerade jetzt eine Philosophie Schlegel entsprach, die der müßigen Spekulation entsagt und ins tätige Leben zurückkehrt. Auch Kant hatte von dem Gebiete der Spekulation auf das Gebiet des Handelns und der Tat verwiesen, die praktische der theoretischen Vernunft, den Willen dem Verstande vorgezogen. Wenn Fichte einen so viel stärkeren Einfluß auf Schlegel hatte, so lag das wohl mit daran, daß Kant sein Sittengesetz als ein bloßes Formalprinzip bezeichnet hatte und ihm jeden empirischen Beisatz und daher jeden bestimmten Antrieb zum Handeln entzogen hatte. Mehr aber wohl daran, daß Fichte in seinem „Beitrag zur Berichtigung des Publikums über die französische Revolution" und in seinen Vorlesungen „Über die Bestimmung des Gelehrten" mit der ganzen Wucht seiner Persönlichkeit auf Schlegel wirkte. Schlegel schreibt im August 1795 gelegentlich einer Erwähnung dieser Schriften: „Vergleiche die hinreißende Beredsamkeit dieses Mannes... mit Schillers stilisierten Deklamationsübungen. Er ist ein solcher, nach dem Hamlet vergebens seufzte. Jeder Zug seines öffentlichen Lebens scheint zu sagen: dies ist ein Mann" (Br. 236). Schlegel sah in Fichte einen Menschen, der seinen Willen ganz in den Dienst der Idee gestellt hat, und die Bewunderung von Fichtes Persönlichkeit bewirkte Sympathie auch für seine schriftstellerische Eigenart. Durch Fichte wird Schlegels Sinn für Polemik geweckt; denn bei Fichte sah er, daß auch die polemische Stimmung aus Begeisterung, ja aus der höchsten Begeisterung hervorgehen kann. Hatte er bis dahin nur die Form „der Substanz und

Permanenz, Gediegenheit, Ruhe und Einheit" verstanden, wie er sie bei Winckelmann, Klopstock und Spinoza sah, so gewann er durch Fichte auch Verständnis für die, welche ihr diametraler Gegensatz ist, nämlich für „Tätigkeit, Agilität, rastlose Progression" (M. II, 462). Fichte aber, der die freien Denker liebte, die nicht erst fragen, was sie gewinnen werden, sondern sich auf einen eigentümlichen Weg einlassen, gesetzt auch, sie hätten zuletzt nichts weiter davon, als die Übung ihrer Kräfte (Fichtes Leb. II, 262); der auf Schulpforta verbotener Weise Lessings Streitschriften mit Goeze, trotzdem ihr Gegenstand gar kein Interesse für ihn hatte, so oft las, daß er sie stellenweise im Gedächtnis behielt, und der dadurch seine Geistesverwandtschaft mit Lessing an den Tag legte, weil nur ein verwandter Geist so gewaltig zünden kann (a. a. O. I, 23), mußte durch seine Darstellungsweise und seine Polemik, in der sich die Spur dieser Geistesverwandtschaft zeigt, bei Schlegel das Verständnis auch für Lessings Darstellung und Polemik vorbereiten. Daß Schlegel sich dessen bewußt war, deutet er selber an, wenn er im Lessing-Aufsatz davon spricht, wie ähnlich die Fichtesche Polemik der Lessingschen sei, „nicht etwa in etwas Zufälligem, im Kolorit oder Stil, sondern gerade in dem, was das Wichtigste ist, in den Hauptgrundsätzen, und in dem, was am meisten auffällt, in einzelnen schneidenden und harten Wendungen" (M. II, 147).

Ein besseres Verständnis für Lessing war so durch Karolinens und Fichtes Einfluß vorbereitet. Inzwischen, vom Sommer 1793 ab, war nun auch Lessings Briefwechsel[1]) und im Herbst desselben Jahres „Lessings Leben" von Karl Lessing erschienen; Schlegel hätte also Gelegenheit gehabt, Lessings Bild in richtigerer Beleuchtung zu sehen. Doch findet sich in den Briefen Friedrichs, der doch sonst dem Bruder über alle literarischen Neuerscheinungen berichtet, die irgend von Interesse waren, keine Andeutung, aus der man schließen könnte, daß er diese Veröffentlichungen beachtet habe. Überhaupt ist von Lessing vom Dezember 93 bis zum Ende des Dresdener Aufenthaltes in den Briefen nicht mehr die Rede. Nur über Lessings Jamben macht Friedrich eine Bemerkung; er will sie, im Gegensatz zu August Wilhelm, nicht als Erweis dafür gelten lassen, daß der

---

[1]) Nachdem schon 1789 erschienen war „Gelehrter Briefwechsel zwischen D. Joh. J. Reiske, Moses Mendelssohn u. G. E. Lessing", und „Freundschaftlicher Briefwechsel zwischen G. E. Lessing und seiner Frau".

neue Jambus dem alten vorzuziehen sei (Br. 171). Es setzt daher in Verwunderung, wenn im Juli 96 Friedrich plötzlich von einem Aufsatz über Lessing spricht, den er Reichardt versprochen habe: „Ich kann nicht gut an ihn schreiben, bis ich den Lessing mitschicke, welches leicht noch ein acht Tage dauern könnte" (Br. 287). Friedrich setzt die Kenntnis seines Plans bei August Wilhelm voraus; da in den vorhergehenden Briefen von diesem Plan nicht die Rede ist, muß Friedrich dem Bruder davon gesprochen haben, als dieser im April 96 sich vorübergehend in Dresden aufhielt (vgl. Arch. f. Lit. Gesch. 15, 430 und Br. 271 Anm. 2). In diese Zeit muß auch die äußere Veranlassung zum Aufsatz fallen; denn man weiß, wie wenig zurückhaltend Schlegel damals mit Mitteilung von Plänen war. August Wilhelm hatte die Leipziger Messe besuchen wollen, Friedrich hatte ihm davon abgeraten (Br. 267); jedenfalls hatten beide Brüder das lebhafteste Interesse für die literarischen Neuerscheinungen. Unter diesen war Ostern 1796 die II. Auflage von Herders „Zerstreuten Blättern". Dort befand sich Herders im Herbst 1781 im „Teutschen Merkur" zuerst erschienener und 1785 auch in die Analekten zu Lessing von Heinzmann aufgenommener Aufsatz über Lessing. Allein schon der Umstand, daß diese bereits vor 15 Jahren „im ersten Schmerz um Lessings Verlust" (M. II, 141) geschriebene Arbeit, in der, wie Schlegel meinte, Herder Rücksichten genommen hatte, die vielleicht damals, jetzt aber nicht mehr nötig waren (L. II, 141), nun schon zum viertenmale abgedruckt wurde, konnte Schlegel anregen, mit seiner eigenen Meinung über Lessing hervorzutreten.

Man wird eine rein polemische Absicht als die ursprüngliche annehmen müssen. Rouge meint freilich, weil Schlegels Aufsatz für das revolutionäre „Deutschland" bestimmt gewesen sei, habe Schlegel von vorneherein als Revolutionär den korrekten Aufklärern gegenübergestellt werden sollen (Rouge 272). Doch kann man dies kaum als einen Beweis dafür gelten lassen, daß Schlegels Aufsatz gleich in dem Sinne geplant war, in dem er später ausgeführt wurde. Wenn schon eine revolutionäre Tendenz für einen in „Deutschland" veröffentlichten Artikel Bedingung war, so hätte diese ja auch darin gelegen, daß Schlegel Lessings zur Popularität gewordenen Ruhm schmälern wollte. Man könnte allerdings darauf hinweisen, daß Ostern 1796, zugleich mit Herders „Zerstreuten Blättern", der

11. Band von Nicolais Reisebeschreibung erschienen war, und daß Schlegel zu einer Gegenüberstellung von Lessing und den Aufklärern hätte veranlaßt werden können durch den Ärger über die väterlichen Ratschläge und das gönnerhafte Lob, das ihm selber gespendet,[1]) und über die unverständige Weise, in der über Fichte polemisiert wird (235 ff; 21 ff; 217 ff; 223 ff.). Dadurch und durch die wenigen und nichtssagenden Äußerungen Nicolais über Lessing in diesem Bande (179 ff; 159 ff.) hätte aber doch in Fr. Schlegel nur dann der Gedanke geweckt werden können, Lessing diesen Aufklärern zu entreißen, wenn in seinem Verhältnis zu Lessing damals schon die Wendung wäre eingetreten gewesen, von welcher der Aufsatz von 1797 Zeugnis ablegt. Es findet sich jedoch bis zum Juli 96 in den Briefen oder Schriften Schlegels keine Stelle, die auf ein neuerwachtes Interesse für Lessing hinwiese. Die Äußerung in einem Brief an Aug. Wilhelm vom Juni 95: „Ich finde diese freie Ordnung zweckmäßig, um gleichsam im Spazierengehen auf den rechten Fleck zu kommen", könnte, auch wenn sie eine Reminiszenz an die bekannte Stelle im Laokoon[2]) wäre, nicht als Beweis für eine neuaufgenommene Beschäftigung mit Lessing angesehen werden. Zweifelhaft sein könnte man bei den Bemerkungen über Lessing im „Studium". Sie befinden sich in den letzten Bogen, die Schlegel dem im Ms. bereits 1795 fertig vorliegendem Werk nachträglich anfügte,[3]) und über die er dem Bruder in einem Brief vom 11. Juni 96 schreibt. Die Lessing betreffenden Stellen lauten: „In der ältern Manier der klassischen Kritik übertrifft unser Lessing an Scharfsinn und an echtem Schönheitsgefühl seine Vorgänger in England unendlich weit..." „Wer kann noch an der Dichtergabe deutscher Künstler zweifeln, seit der kühne, erfinderische Klopstock der Stifter und Vater der deutschen Poesie ward? Der liberale Wieland sie schmückte und humanisierte? Der scharfsinnige Lessing sie reinigte und schärfte? Schiller ihr stärkre Kraft und höhern Schwung gab?" (M. I, 176; 177). Daß Lessing echtes Schönheitsgefühl zugestanden, und daß er

---

[1]) Unter die philosophischen Querköpfe rechnet Nicolai Fr. Schlegel nicht, wie Minor Deutsche Nat. Lit. 72, S. 306 meint. — [2]) „Ich lenke mich wieder in meinen Weg, wenn ein Spaziergänger anders einen Weg hat" (W. IX. 120). [3]) Von M. II. 146, 36 an kann man eine Änderung in der Stellung Schlegels zur griechischen Poesie bemerken.

nicht mehr mit Engel, Wezel und Garve, sondern mit Klopstock, Wieland und Schiller zusammengestellt wird, ist allerdings ein Fortschritt gegen die in den Briefen von 1792 und 93 gefällten Urteile; doch ist kein entscheidendes Gewicht darauf zu legen. Einmal, weil die Aussprüche ganz allgemein gehalten sind, und dann, weil Friedrich unverkennbar diesmal, wie er in späteren Jahren nie zu tun versäumte, „konziliatorische Filzschuhe" angezogen hatte, ehe er vor das Publikum trat — um einen Ausdruck Aug. Wilhelms zu gebrauchen (W. VIII, 291). Man sieht das schon aus der Anerkennung Wielands, über den Friedrich in den Briefen an Wilhelm sich recht abfällig geäußert hatte (Br. 20), und aus dem vorsichtigen Tadel der Lessingschen Kritik.[1] Er wollte Schiller, der allen Grund hatte, auf ihn böse zu sein, auch durch Bescheidenheit des Tons gegen den von ihm — wie er vor allem aus den Xenien sehen konnte — so hoch verehrten Lessing versöhnen; denn ihm lag sehr viel an einem „leidlichen Verhältnis" mit Schiller, und er wollte in Jena nicht auf der Liste der „Gens suspects" stehen (Br. 286; 287). Es läßt sich also in der Zeit, in die der Plan des Aufsatzes fällt, keine Änderung in Schlegels Verhältnis zu Lessing und keine eingehendere Beschäftigung mit ihm nachweisen.

Auf die Beschäftigung mit Lessings Schriften deutet erst etwas später eine ganz Lessingsche Wendung, die sich im 7. Stück von Deutschland findet. Schlegel schreibt hier in der Rezension von Schillers Horen: „Diese gedehnte Erzählung muß verborgne Reize haben, weil sie, wie man sagt, vielen gefällt. Ich bin keiner von diesen vielen"[2] (M. II, 9). An Lessing erinnert es auch, wenn Schlegel am selben Ort die Erzählung einer Anekdote mit den Worten einleitet: „Hier ist sie" (M. II, 16). Allerdings findet sich diese Wendung auch in Fichtes „Kritik aller Offenbarung" (S. I). Genau, mit Angabe der Seitenzahl, wird in derselben Rezension eine Stelle aus der Dramaturgie angeführt, die Schlegels Zustimmung hat (M. II, 14).

In der Charakteristik von Jacobis Woldemar, die im 8. Stück von Deutschland erschien, wird Jacobis prosaischer Ausdruck mit dem Lessings verglichen. Dies liegt so wenig nah, daß es beweist, wie

---

[1]) Ich meine die schon oben im 1. Kap. angeführte Stelle M. I. 157.

[2]) Lit. Br. 17 (W. VIII, 41): „Niemand wird leugnen.... Ich bin dieser Niemand".

intensiv Schlegel sich um diese Zeit mit Lessing beschäftigte. Hier nun findet sich auch der erste vollgültige Beweis dafür, daß sich eine wirkliche Wandlung in Schlegels Stellung zu Lessing vollzogen hat. Nicht nur, wie im „Studium", mehr oder minder konventionell wird Lessing gelobt, sondern Schlegel zählt ihn jetzt zu den Denkern, welche die „Lebendigkeit alles Geistigen und Geistigkeit alles Lebendigen" besaßen, wie Hemsterhuis, Plato und Spinoza. Er sieht in dem „innigen Verkehr der miteinander verwebten und ineinander fließenden Empfindungen und Gedanken" das Genialische; „denn was ist Genie anders als die gesetzlich freie innige Gemeinschaft mehrerer Talente?" (M. II, 87 f.)

Friedrichs Schlegels „Sinn für Lessing" ist also „zum Durchbruch" gekommen, und zwar, da die Rezension schon im August erschien, ehe er in Jena mit Fichte bekannt wurde, dessen Einfluß Haym diese Wandlung Schlegels zuschreiben möchte (R. Sch. 241). Daß Schlegel Lessing mit Jacobi, Hemsterhuis und Spinoza zusammenstellt, weist deutlich darauf hin, woher das plötzlich erwachte Verständnis für Lessing stammt. In demselben Brief, in dem Friedrich zum erstenmal vom Aufsatz über Lessing spricht, berichtet er dem Bruder über eine ihm vom Reichardt angetragene Rezension des Woldemar, die er angenommen habe.[1]) Diese nahm er, schon als die aktuellere, zuerst in Angriff. Es war nun seine Überzeugung, daß man das Werk nur im System aller Werke des Künstlers ganz verstehe (M. II, 424); er fand es widersinnig, „wenn man ohne Vorkenntnis der einzelnen Schrift eines Autors rezensierend zu Leibe" gehe, „für den, vielleicht eben darum, weil er Charakter hat, nur durch wiederholtes Studium aller seiner aus und in einem Geist gebildeten Werke der eigentliche Gesichtspunkt gefunden werden könne, auf den doch alles ankommt" (M. II, 131). Deshalb las er, wie auch aus der Rezension selber hervorgeht, alle Werke Jacobis, also auch das Spinozabüchlein. Auf dies spielt er am Ende der Besprechung an, wenn er von Jacobis „Salto mortale in den Abgrund der göttlichen Barmherzigkeit" spricht (M. II, 91). Hier nun sah er, daß Lessing seine Be-

---

[1]) Nach diesem Brief Friedrichs ist es sehr unwahrscheinlich, daß, wie Minor nach einem Brief Reichardts an Fichte annimmt, die beiden Schl. sich wiederholt bei R. sollen angetragen haben. R. fingiert dies wohl nur, um aus F. eine Zu- oder Absage herauszunötigen.

wunderung für Spinoza (vgl. M. II, 427) und sein Interesse für Hemsterhuis teilte. Er sah, daß die erste Stufe von Lessings Philosophie Pantheismus war (L.'s Geist III, 20). Schon dadurch mußte ihm die Erkenntnis kommen, daß er Lessing in früherer Zeit nicht gerecht geworden war. Überdies aber erhielt er hier, wo Lessing, wie Goethe sagte, „eine köstliche Figur ist" (Br. VII, 58), wo man nach Herders Zeugnis Lessing reden hört, auch wenn er nur Silben hervorbringt (Suph. XVI, 495), ein Bild des lebendigen Lessing und mußte sehen, wie weit entfernt Lessing von nüchterner Korrektheit war. Im Aufsatz sagt Schlegel, man möchte fast vermuten, Lessing habe das lebendige Gespräch noch mehr in der Gewalt gehabt als den schriftlichen Ausdruck; er habe hier seine innerste und tiefste Eigentümlichkeit noch klarer und dreister mitteilen können (M. II, 151). Dies läßt auf den Eindruck schließen, den eben die Gespräche Lessings mit Jacobi auf ihn gemacht haben.

Durch diese mußte seine Aufmerksamkeit auf die Briefe und auf „Lessings Leben" und Nachlaß gelenkt werden. Die „unendliche Wichtigkeit" der Briefe für die Kenntnis von Lessing betont er im Aufsatz (M. II, 141; 151), und auch in „Lessings Geist aus seinen Schriften" nennt er sie ein „fast unentbehrliches Hilfsmittel" für das richtige Verständnis von Lessings Geist, weil sich „die Eigentümlichkeit dieses Geistes hier sehr deutlich zu erkennen gibt". Er fand hier manche vertrauliche Äußerung über die wahre Absicht von Lessings theologischen Streitschriften, deren eigentliche Tendenz, wie er sagt, „so allgemein verkannt zu werden pflegt" (I, 42 f.), und für die diese Äußerungen sein Interesse wecken mußten. Er konnte dann aus ihnen sehen, daß Lessing der höchsten Begeisterung fähig war, und konnte in den Nachlaßschriften lesen, wie Lessing ganz in seinem Sinne über Enthusiasmus sich äußert (II, 155; 156).

Die Darstellung von Lessings Leben war vor allem deshalb für Schlegel wichtig, weil er hier viele kleine Züge mitgeteilt fand, aus denen er auf eine Geistesverwandtschaft zwischen sich und Lessing schließen konnte. Er fand bei Lessing den Freiheitsdrang, der auch ihn beseelte, und der es ihm zur offenbaren Unmöglichkeit machte, sich „in ein bürgerliches Joch zu schmiegen" (Br. 89 f.);[1])

---

[1]) Nicht erst unter dem Einfluß Lessings in Berlin beschließt Schlegel unabhängig zu leben, wie Haym (R. Sch. 242) meint; sondern er hatte diesen Entschluß schon viel früher gefaßt. Vergl. Br. 29 f.; 60; 68; 75; 81, 94; 137.

denn in Lessings Leben las er: „Was man heißt ein bürgerliches Amt suchen, schien ihm in seinen Umständen ... nur kriechen und sich sklavisch schmiegen müssen, welches sein Jugendfeuer für ebenso niedrig als betteln hielt" (II, 366.[1]). Schlegel fand bei Lessing seine eigene intellektuelle Unersättlichkeit; denn er las: „Kein Lehrer tat ihm Genüge: alle schienen ihm zu seicht" (I, 34). Wie er, studierte auch Lessing auf der Universität keine der sogenannten Brotwissenschaften im Ernste, ohne deshalb müßig zu sein (I, 38). Bei Lessing, der den Vorwurf des Unfleißes und der Liederlichkeit zwar nicht verdiente, aber ganz anders studierte und lebte als die andern und über mechanischen Fleiß spottete, fand Schlegel die der seinigen ganz ähnliche Art zu arbeiten (I, 33; 150; 234). Auch Lessing hatte, wie Schlegel, zu der Art von guten Köpfen gehört, die in der Jugend verkannt werden; die in dem leben und weben, auf was sie aus freien Stücken fallen, aber doch der Zerstreuung ausgesetzt sind, so daß das Planmäßige bei ihnen ganz wegfällt (I, 39). Wie Schlegel, so pflegte auch Lessing zu sagen, er sei fertig, wenn er mit dem Entwurf seiner Arbeit fertig war (I, 44). Schlegel sah, daß Lessing wie er selber, der von sich sagte: „Ich bin eine unendlich gesellige Bestie", einen freien, offenen Umgang liebte, der ihm ein notwendiges Bedürfnis des Lebens geworden war (I, 233; 176). Ja, bei Beiden hatte der Hang zur Geselligkeit die Folge, daß sie sich in Leipzig verleiten ließen, Schulden zu machen, und die Stadt verlassen mußten.[2]) Es hat Friedr. Schlegel, der immer in Geldnöten war, gewiß sympathisch berührt und war ihm ein Beweis dafür, daß Lessing kein Vernünftler war, wenn er las, daß es auch Lessing stets am Gelde fehlte (I, 49), und daß seine Stärke nicht im ökonomischen Raffinieren bestand (I, 40). Bei Lessing fand Schlegel die Auflehnung gegen anerkannte Autoritäten, die man ihm selber zum Vorwurf machte. Lessing spottete schon als Student über die Professoren (I, 34), und er stellte sich in Gegensatz zu dem ganzen aufgeklärten Publikum, indem er die deutschen Originale aus der Gottschedischen Schule tadelte (I, 42 f.). Wie Schlegel den toten Forster verteidigt und den lebenden Schiller angegriffen hatte, so verteidigte auch Lessing lauter Tote und griff lauter Lebendige an (I, 92; vgl. auch I, 105).

---

[1]) Vgl. ferner a. a. O. I. 144; 145; 127. — [2]) Vgl. auch a. a. O. 32; 33; 51 f.; 172.

Diese Ähnlichkeiten mögen Schlegel Veranlassung gegeben haben, an eine wirkliche Geistesverwandtschaft mit Lessing zu glauben.

Seitdem nun Schlegel „ein Licht über Lessing aufgegangen war", waren Lessings sämtliche Werke ohne Ausnahme des geringsten und unfruchtbarsten ein wahres Labyrinth für ihn, in welches er äußerst leicht den Eingang, aus dem er aber nur mit der äußersten Schwierigkeit den Ausweg finden konnte (M. II, 151). In den nächsten Schriften finden sich immer wieder Erwähnungen Lessings oder Anspielungen auf ihn und Wendungen, die von dem Studium Lessings zeugen. So könnte man es vielleicht als Umbildung der oben angeführten Laokoonstelle auffassen, wenn Schlegel in der Besprechung von Herders Humanitätsbriefen im Septemberstück von Deutschland schreibt: „Das Für und Wider in den Fragmenten gleicht dann und wann dem Gange eines Pilgrims, der erst drei Schritte vorwärts und dann wieder zwei rückwärts geht" (M. II, 41). Noch deutlicher an Lessing erinnert eine Stelle im „Deutschen Orpheus", der im 10. Stück von Deutschland erschien: „Der demütige Wahrscheinlichkeitskenner hält die Offenbarung vermutlich für eine von den Krücken, die eine bescheidne Philosophie uns anbietet".[1] In derselben Rezension findet sich auch ein Zitat aus Nathan: „Was läßt sich hierauf antworten als ein womöglich noch verächtlicheres: Ruhig Christ! wie das, womit der edle Saladin in Lessings Nathan eine intolerante Angeberei unwillig zurückweist?" (M. II, 95; 94) — gewiß Beweis für neugewonnene Liebe zu Nathan. Es ist schon angedeutet worden, daß Schlegel im Aufsatz selber darauf hinweist, wie wichtig neben den Gesprächen und Briefen Lessings ihm gerade Nathan für das Verständnis von Lessings Persönlichkeit war. Er nennt Nathan das Werk, „welches für eine Charakteristik des ganzen Mannes eigentlich das klassische ist, indem es Lessings Individualität aufs tiefste und vollständigste und doch mit vollendeter Popularität darstellt" (M. II, 157). Eine weniger wichtige Erwähnung Lessings findet sich noch in einer Anmerkung zu der Abhandlung „Über die Homerische Poesie". Schlegel spricht hier von Wolfs „mehr als Lessingschen Scharfsinn" (M. I, 215). Immerhin zeigt sich jetzt fast in jeder

[1] Lessing: „Ich bin ein Lahmer, den eine Schmähschrift auf die Krücke unmöglich erbauen kann" (W. X. 210).

Publikation Schlegels irgend eine Beziehung auf Lessing.[1]) So in der Rezension von Niethammers philosophischem Journal in der Allg. Lit. Zt. vom März 1797 die an Lessing erinnernde Wendung: „Der Verfasser, der bis jetzt zu den Schriftstellern gehörte, deren letzte Schrift immer auch die beste ist" (M. 202).[2]) In derselben Rezension gemahnt an Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts" die Anschauung, daß das Christentum, dank seiner universellen Natur, „für jede Stufe der sittlichen Kultur vom Halbtier bis zum Weisen" auf angemessene Art sorge (M. II, 106). Dilthey (Leb. Schl.'s 359) macht darauf aufmerksam, daß diese Anschauung Lessings wie fremd innerhalb von Schlegels eigenem Gedankenkreis stehe. Ein Beweis mehr, wie lebhaft Lessing Schlegel beschäftigte, wie sehr dieser das Bedürfnis fühlte, Lessings Gedanken mit seinen eigenen in Einklang zu bringen. Ja, er führt sie auf seine Weise fort, indem er, hier noch zögernd, bestimmter im Aufsatz (M. II, 163), auf den Hauptgedanken der „Erziehung des Menschengeschlechts" als Trumpf die wohl aus Hemsterhuis „Über das Verlangen" übernommene Bemerkung setzt, daß es für jede Stufe der sittlichen Bildung eine eigene Religion geben müsse (M. II, 106).[3]) An Lessing, der das Streben nach Wahrheit dem Besitz der Wahrheit vorzieht, wird man auch erinnert, wenn Schlegel im Aufsatz über Georg Forster, der Ostern 97 erschien, sagt: „Schlechthin unübertreffliche Urbilder beweisen unübersteigliche Grenzen der Vervollkommnung. In dieser Rücksicht könnte man wohl sagen: der Himmel bewahre uns vor ewigen Werken" (M. II, 121). Vor allem aber nennt hier Schlegel Lessing den „Prometheus der deutschen Prosa" und spricht von seiner genialischen Behandlung auch unwürdiger Stoffe, die er aus echtem Virtuoseneigensinn eben deswegen scheinen könnte gewählt zu haben (M. II, 132).

Vom Juni 1796 läßt sich also, um zusammenzufassen, eine immer steigende Bewunderung Schlegels für Lessing feststellen. Sind die Äußerungen im „Studium" noch konventionell, und

---

[1]) Auch in den von Windischmann veröffentlichten philos. Fragm. Schl.'s wird Lessing einige Male erwähnt. II, 413; 415; 421. — [2]) Lessing: „...daß ich das Neueste, was er gemacht hat, immer für das Beste halten muß" (W. XVII, 134). — [3]) Ein Gedanke, der sich auch in Fichtes Kritik aller Offenbarung und in Jacobis Woldemar findet.

deuten die vom Juli nur auf Lektüre der Schriften Lessings, so zeigt sich in der Woldemar-Rezension vom August eine warme und ganz persönliche Begeisterung für den genialen Geist Lessings, im „Deutschen Orpheus“ ein Eingehen auf seine religionsphilosophischen Ideen und eine Liebe zu Nathan, die auf Verständnis für Lessings menschliche Größe schließen läßt, endlich im Aufsatz über Forster die Erkenntnis von Lessings Bedeutung als Prosaschriftsteller. Über dem Studium Lessings aber wurde der beabsichtigte Druck des Aufsatzes immer wieder hinausgeschoben, oft gänzlich vergessen. Das Interesse des Studiums überwog das Interesse der öffentlichen Mitteilung so sehr, daß Schlegel, wie er erzählt, ohne einen kategorischen Entschluß an einem Aufsatz über Lessing wohl immer nur gearbeitet haben würde, ohne ihn jemals zu vollenden (M. II, 151).

Daraus, daß Friedrich dem Bruder später berichtet, wieviel Zeit er zu dem letzten Bogen gebraucht habe (Br. 349), könnte man vielleicht schließen, daß er nur diesen in Berlin, das übrige aber schon in Jena geschrieben habe. Es ist überdies nicht unwahrscheinlich, daß der „kategorische Entschluß“ auf das Xenion Schillers zurückzuführen ist, in dem die beiden Schlegel Lessings „Nepoten“ genannt werden; denn nach der Art, wie Friedrich in der Xenienschlacht vom Herbst 96 von Schiller behandelt worden war, konnte er, wenigstens was ihn selber anging, diese Benennung nur als Ironie auffassen. Es lag nicht in Friedrich Schlegels Natur, eine solche zu ignorieren, und Schillers Ironie mußte ihn umsomehr anstacheln, nun den Aufsatz in Angriff zu nehmen und darin seine Geistesverwandtschaft mit Lessing ins hellste Licht zu setzen, als er Schiller zu denen rechnete, die mehr besorgt um den Namen als um den Mann und um die Registrierung der Werke als um den Geist seien (M. II, 157), ihm an Verständnis für Lessing also weit nachständen. Denn auf Schiller, der in seiner Abhandlung „Über naive und sentimentalische Dichtung“ von den Veränderungen gesprochen hatte, die man treffen müsse, um Nathan zu einer guten Komödie oder Tragödie zu machen (X, 462 Anm.), spielt Schlegel an, wenn er, um zu beweisen, wie gering das Verständnis für Lessing sei, sagt, man habe die Frage aufgeworfen: was Nathan noch haben oder nicht haben müsse, um dies oder jenes zu sein oder nicht zu sein (M. II, 157).

Lessing der Mensch, der Philosoph, der Prosaschriftsteller war ein Gegenstand eifrigen Studiums und immer steigender Bewunderung für Schlegel geworden, seitdem Jacobis Spinozabüchlein das Vorurteil gegen den nüchternen korrekten Aufklärer beseitigt hatte. Er glaubt der einzige zu sein, der wirkliches Verständnis für Lessing habe, und mit dem fanatischen Eifer eines Neubekehrten geht er daran, seinen „epigrammatischen Dithyrambos", wie Novalis den Aufsatz über Lessing nannte, zu schreiben.

III.

1797 — 1801.

Dem Aufsatz Schlegels über Lessing gehen andere voraus, deren erster der von Aug. Kütner war. Er erschien in der damals viel gelesenen Sammlung „Charaktere deutscher Dichter und Prosaisten" 1781 und war noch vor Lessings Tod geschrieben. Kütner behandelt besonders ausführlich und rühmt vor allem den Dichter Lessing, ohne daß Hinweise fehlen auf die Bereicherung der ästhetischen Theorien durch ihn, auf seine meisterhafte Kritik und seine Polemik im Dienste der Wahrheit; nachdrücklich wird die Unübertrefflichkeit seines Prosastils hervorgehoben (363).

Im Herbst desselben Jahres erschien im „Teutschen Merkur" der Aufsatz Herders, welchem ein sehr warm und persönlich gehaltener Nachruf gleich nach Lessings Tod in derselben Zeitschrift vorausgegangen war (Suph. XV, 33 ff.). Herders Absicht im Aufsatz ist, „überhaupt die Spur zu verfolgen, wo Lessing seinen Weg nahm, wo er aufhörte, wo andere ihm nachzugehen oder weiterzugehen haben" (a. a. O. 487). Herder stellt zunächst Lessings Bedeutung für seine Zeit dar als Bildner des Geschmacks, als Erneuerer der Sprache. Und zwar hebt er, im Gegensatz zu Kütner, der gesagt hatte, daß Lessing die geheimsten Kunstgriffe des echten klassischen Stils „bis zum Neide" in der Gewalt gehabt habe (a. a. O. 363), an Lessings Sprache und Stil gerade das Unklassische, das durchaus Eigenartige hervor. „Am meisten aber", meint er, „übertraf er ... alle seine Vorgänger in der Geschlankigkeit des Ausdrucks, in den immer neuen und glänzenden Wendungen seiner Einkleidung und Sprache". Herder hat seine Freude an dem Eigensinn von Lessings munterm dialogischen Stil, und daß er „die durchdachtesten Sachen mit Neckerei und Leichtigkeit gleichsam nur hinzuwerfen wußte. So lange deutsch geschrieben ist, hat, dünkt mich, niemand wie Lessing deutsch geschrieben". Seine Wendungen, sein Eigensinn sei Eigensinn der Sprache selbst, die seit Luther niemand von dieser Seite so wohl gebraucht, so wohl verstanden habe (a. a. O. 486 f.).

Übereinstimmend mit der in einer Weimarer Schulrede getanen Äußerung, Dichtkunst und Schönschreiberei sei vielleicht das geringste gewesen, was man an Lessing habe loben können (Suph. XXX, 76), behandelt Herder den Dichter Lessing nur kurz und will andern die Beurteilung, insbesondere seiner Theaterwerke, überlassen. Als Lessings Haupttalent, wodurch er auf Deutschland vorzüglich gewirkt habe, hebt er seine „philosophische Kritik" hervor. Unstreitig sei Lessing der erste Kunstrichter Deutschlands (Suph. XV, 494; 496). Wegen seiner theologischen Polemik will er „Lessing nur entschuldigen, weil er ein Mensch, wie wir, war; nicht rechtfertigen noch rühmen". „Aber ward er nicht selbst im Streit heftig? Lasset uns davon schweigen, meine Brüder, denn wer reizte ihn?" (a. a. O. 507). „Gut", meint er, „daß Lessing diese seine Laufbahn mit einem Glaubensbekenntnis und dem Schriftchen über die Erziehung des Menschengeschlechts schloß. Das letztere dörfte, ungeachtet mancher überspannter Hypothese, mancher Theolog wollen geschrieben haben" (a. a. O. 510). Über Lessings Charakter will eigentlich Herder nichts sagen. „Den wird und kann", meint er, „sein näherer Freund (Moses Mendelssohn) besser schildern". Aber unwillkürlich reißt ihn die Erinnerung hin an den Mann, der von der Begegnung in Hamburg her ihm einen unvergeßlichen Eindruck hinterlassen hatte (Haym, H. 360). „Lessing", schreibt er, „der zu eben der Zeit sich auch jedem seiner Freunde anschlang und ihm half zu seinem Geschäfte, Lessing, der an jedem Ort jeden Würdigen gern ins Licht zog, wem er dienen konnte, dem gern diente — der männliche, tätig freundschaftliche, neidlose Lessing wird nicht so gar oft und viel seines Gleichen haben" (Suph. XV. 502). So aus unmittelbarster Empfindung heraus spricht er über Lessings Charakter, „wie er jedem eingedrückt sein muß, der ihn gekannt hat", und schließt mit einer Anrede an den „edlen Wahrheitssucher, Wahrheitskenner, Wahrheitsverfechter, der alles unparteiisch mit Augen der Wahrheit ansehen wollte, und der keinem Laster so feind war als der unbestimmten, kriechenden Heuchelei, unserer gewohnten, täglichen Halb-Lüge und Halb-Wahrheit, der falschen Höflichkeit... am meisten der langweiligen, schläfrigen Halb-Wahrheit", und der immer strebte, ein g a n z e r Mensch, ein fortgehender, zunehmender Geist zu werden (a. a. O. 504, 510f.). In der Neuausgabe der Zerstreuten Blätter heißt es noch in einer Anmerkung: „So weit ich

Lessing gekannt habe, mag ich in diesem Punkte nichts geringeres als Shakespeares Wort sagen: „Lobe ihn nicht, sprich nur: er war ein Mann" (512).

Im Sommersemester 1782 hielt Chr. Gottfr. Schütz in Jena als Einleitung in sein Kollegium über Poetik drei Vorlesungen, die im Herbst desselben Jahres unter dem Titel „Über Lessings Genie und Schriften" im Druck erschienen. Schütz stellt — dem Zweck seiner Vorlesung entsprechend — den Dichter und Kunstkritiker Lessing in den Vordergrund, den „ebenso scharfsinnigen Gesetzgeber als vortrefflichen Künstler", der „wie Sophokles dichtete" (5). Es mochte auch zweckentsprechend sein, berührt aber merkwürdig, selbst bei einem Aufklärer wie Schütz, wenn er dann später ausführt, daß auf alle Dichtungen dieses Sophokles der Stempel des Denkers geprägt sei, der gerade nur so viel Schmuck von der Poesie entlehne, als hinreichend sei, um seinen Lehren den erforderlichen Grad sinnlicher Kraft zu erteilen, und daß Lessing berufen gewesen sei, als Dichter mehr für den Verstand als für die Phantasie und die Empfindung zu arbeiten (78, 79). Um das Maß voll zu machen, zitiert er dann Lessings bekannte Erklärung: „Ich bin weder Schauspieler noch Dichter..." und setzt sie auf Rechnung von Lessings Bescheidenheit (104). Offenbar leiteten ihn bei diesem höchst diplomatischen Verhalten pädagogische Rücksichten, die er als Leiter des Seminars für Poesie und Beredsamkeit und als Vorsteher des „Vereins der Studierenden zu gegenseitigen poetischen Versuchen" zu nehmen sich verpflichtet fühlte. Er ermahnt denn auch die Studenten, sich an dieser Bescheidenheit, dieser Achtung vor der Kritik und diesem Fleiß des großen Mannes ein Beispiel zu nehmen (11), und führt den (auch in einer nicht genau zu datierenden Schulrede von Herder zitierten) Spruch Lessings an: „Es freuet mich, mein Herr, daß Ihr ein Dichter seid; doch seid Ihr sonst nichts mehr? Mein Herr, das ist mir leid" (Suph. XXX, 76). Schütz beeilt sich denn auch darauf hinzuweisen, daß Lessing nicht nur Dichter gewesen sei, sondern ein universaler Geist wie Leibniz. „Wie wunderbar muß es scheinen", sagt er, „in einem durch so verschiedene Gattungen, als Fabel, Epigramm und Drama sind, so glücklichen Dichter zugleich den scharfsinnigen Philosophen zu finden, der, mit den Systemen der Alten und Neuern bekannt, der lichtvollen Bahn des großen Leibniz folgte, überall fermenta cognitionis ausstreute

und selbst der trockensten Spekulation ein fruchtbares Ansehen gab. Leibniz und Lessing gleichen einander an Scharfsinn, an Belesenheit, an edlem Ausdruck philosophischer Wahrheiten, und wenn jener diesen in Absicht seiner mathematischen Kenntnisse übertraf, so war dieser hinwiederum als Dichter der größere“ (117). „Lessing gelang das Wunder, gleich groß als Prosaist denn als Dichter zu sein“ (6). „In seiner ganzen Manier über einen Gegenstand zu räsonnieren liegt etwas Eigentümliches, das den Leser, ohne ihn zu ermüden, unaufhörlich anzieht; die Äsopischen Fabeln sind Meisterstücke, an denen der Schüler die Geheimnisse der Kunst zu erzählen lernen kann; der Gang seiner Schreibart gleicht durchaus dem bescheidenen und ungekünstelten Gange einer Grazie, und er erwarb sich unter unsern prosaischen Schriftstellern den obersten Rang. Ohne zum Ungeheuer der poetischen Prosa zu greifen, besaß er Mittel genug, der Prosa alle die Anmut zu geben, die ihre Natur kleidet, ohne sie zu verstellen“ (6; 41; 42; 31; 32).

Im „Nekrolog oder Nachrichten von dem Leben und den Schriften der vornehmsten verstorbenen teutschen Dichter“ liefert 1785 Chr. Heinr. Schmid, der in seiner „Biographie der Dichter“ auf Lessing gestichelt (27; 29; 81), sich gefreut hatte, daß diesem Diktator die Unzulänglichkeit seiner Machtsprüche durch Herder gezeigt worden wäre, und dem es ein Vergnügen gewesen war, zu sehen, wie ein Sophist über den andern kömmt (Zus. z. Theorie d. Poesie 166), eine freilich recht geistlose Aufzählung der Lessingschen Werke, stimmt aber folgsam in das Lob des Dichters und Kunstrichters ein.

In dem 1787 erschienenen Aufsatz von Leonhard Meister (Charakteristik deutscher Dichter Bd. II) ist das meiste wörtlich aus Schütz übernommen. 1795 brachte das „Pantheon der Deutschen“ die Charakteristik Lessings neben denen von Rudolf von Habsburg und Leibniz. Der Verfasser der Lessing-Biographie, Joh. Friedr. Schink, benutzt das inzwischen erschienene Leben Lessings, um die Züge eines menschlich schönen Gefühls bei dem großen Manne hervorzuheben (189f.); doch ist seine Darstellung von Lessings Charakter unbedeutend. Auch Schink lobt Lessings Sprache und Stil, ebenso seine Dichtungen, als deren ganz besonderen Vorzug er es betrachtet, daß der Verstand immer herrschend über die Phantasie gebot (66). Seine größte Verehrung aber gehört dem Kunstrichter

Lessing.[1]) — Einen Teil seiner Biographie widmet Schink ausdrücklich dem Philosophen Lessing. „Zwar in welchem seiner Werke war er das nicht, was hätte er gedacht und geschrieben, ohne von dem lebendig machenden Geiste der Philosophie umschwebt, geregt und getrieben zu sein?“ Aber Schink wendet sich ganz besonders noch den Untersuchungen zu, die in einem strengeren Sinne des Worts aus dem Gebiete der Philosophie seien, und die ihr metaphysischer Inhalt von seinen übrigen Wahrheitsforschungen unterscheide und bestimmter in die philosophische Klasse verweise (124). Als „Meisterstück in Versinnlichung spekulativer Philosophie“ hebt er die Freimaurergespräche hervor (126).

Diese Darstellungen kann Friedrich Schlegel meinen, wenn er sagt: „Lessings schriftstellerische Verdienste sind schon mehr als einmal der Gegenstand eigner beredter Aufsätze gewesen“. Er fährt fort: „Ein paar dieser Aufsätze, welche viele treffende und feine Bemerkungen enthalten, rühren von zwei der achtungswürdigsten Veteranen der deutschen Literatur her“; sie schrieben „gleich im ersten Schmerz über Lessings Verlust“ (M. II, 140; 141). „Beide beschränkten ihre Betrachtungen nur auf einige Zweige seiner vielseitigen Tätigkeit: der eine richtete seine Absicht auf ein bestimmtes, nicht das ganze Publikum; der andre schwieg geflissentlich über manches, oder verweilte nicht lange dabei“ (M. II, 141). Da die beiden ersten Charakteristiken nach Lessings Tod von Herder und Schütz herrühren, da Herder das Urteil über Lessings Theaterwerke andern hatte überlassen wollen und über seine Poesie kurz hinweggegangen war, Schütz zunächst nur an seine Schüler sich gerichtet hatte, kann es nicht zweifelhaft sein, daß Schlegel mit den beiden achtungswürdigen Veteranen eben Herder und Schütz meint.

---

[1]) Schink ist, was Veranlagung und Lebensstellung anbetrifft, ein Lessing en miniature, der nach eigenen dichterischen Versuchen, worunter ein von Schröder preisgekröntes, von Lessing angeblich gelobtes Drama ist, das den Miß Sarah Sampson Stoff behandelt, sich ganz der kritischen Tätigkeit gewidmet hatte. Den Namen des Kunstrichters Lessing hatte er nie ohne Enthusiasmus ausgesprochen, ihn und die Natur als den einzigen Kodex bezeichnet, den er täglich über seine Kunst zu Rate ziehe, und als Nachfolger Lessings an der Hamburger Bühne kannte er keinen andern Ehrgeiz, als auf dem Pfad nachzugehen, den Lessing und Diderot gebahnt, suchte er keinen Ruhm, als den, das näher zu entwickeln, was diese vortrefflichen Männer gedacht hatten (vgl. Bitterling, J. Fr. Schink. Ein Schüler Diderots und Lessings. Hamburg u. Leipzig 1910).

Es befremdet freilich zunächst, daß Schlegel von Schütz mit solcher Hochachtung spricht; doch ist zu bedenken, daß er alle Ursache hatte, sich dem Herausgeber der Allg. Literaturzeitung gegenüber, der ihm noch sehr nützlich sein konnte, der Höflichkeit zu befleißigen, umsomehr, als er im weiteren Verlauf des Aufsatzes gegen ihn polemisieren wollte. Nur insgeheim planten die Brüder Schlegel, als „kritische Diktatoren Deutschlands" die allgemeine Literaturzeitung — die Schlegel einmal mit dem Schafstall Christi vergleicht, weil Gutes und Schlechtes darin aufgenommen werde (Br. 264), — zu Grunde zn richten (Br. 301). Weil Herder und Schütz gemeint sind, wurde denn auch, als der Aufsatz in den „Charakteristiken und Kritiken" wieder abgedruckt wurde, den beiden achtungswürdigen Veteranen das epitheton ornans entzogen, und die „vielen treffenden und feinen Bemerkungen", die ihre Aufsätze enthielten, sind 1801 zu „vielerlei Bemerkungen" zusammengeschrumpft (M. II, 140). Denn damals war der Bruch mit der Allg. Literaturzeitung vollzogen, daher hatte Schlegel keinen Grund mehr zur Höflichkeit gegen Schütz, und das Verhältnis zwischen Herder und den Romantikern hatte sich so zugespitzt,[1]) daß Schlegel sich ihm gegenüber mit diesen Auslassungen nicht einmal begnügt, sondern sehr deutlich auf ihn anspielt, wenn er 1801 in dem Satz: „Was die Mediokristen sich von der nachahmungswürdigen Universalkorrektheit des weisen, nüchternen Lessing eingebildet haben, ist schon erwähnt worden", statt „Mediokristen" schreibt: „die harmonisch Platten, jene würdigen Dichter und Kunstrichter, die so unermüdet geschäftig sind, alles Göttliche[2]) und Menschliche in den Syrup der Humanität aufzulösen" (M. II, 147).

Ob Schlegel die übrigen der vorhin besprochenen Aufsätze kannte, muß dahingestellt bleiben. Er bezieht sich auf sie nicht im

---

[1]) Die Polemik Herders in der neuen Auflage von Gott von 1800 gegen die mit „Blendwerken und Wortlarven" spielenden Philosophen, die Spinozas System mißbrauchten, um einen neuen transzendentalen Spinozismus zu verkündigen (Suph. XVI. 695), hatte die Romantiker so erbittert, daß die starken Ausdrücke nicht wunder nehmen können (vgl. auch Dilthey III, 143; 144; 149; 221).

[2]) Offenbar insbesondere gegen Herders „Ideen" gerichtet, in welchen Herder auch die Religion nur als die höchste Humanität hingestellt hatte, die also hier durchaus unter den Gesichtspunkt eines Naturbedingten tritt und in diesem Zusammenhange alles Mystische und Übernatürliche verliert (vgl. Haym. H. II, 210 f.).

Einzelnen, wohl aber im Ganzen, indem er sich zu allem, was bisher über Lessing gesagt worden sei, in Gegensatz stellt. Aus zweierlei Gründen: einmal, weil er versuchen wolle, Lessings Geist im Ganzen zu charakterisieren. Er will zeigen, wie alles das, was Lessing in den einzelnen Fächern „sein soll oder wirklich war, wohl zusammenhängen mag, welcher gemeinsame Geist alles beseelt, was er denn eigentlich im Ganzen war, sein wollte und werden mußte" (M. II, 140; 147). Denn „Genie ist Geist", hatte Schlegel im Aufsatz über Forster gesagt, „lebendige Einheit der verschiedenen natürlichen, künstlichen und freien Bildungsbestandteile einer bestimmten Art". Nicht in diesem oder jenem einzelnen Bestandteil bestünde das Eigentümliche, oder in dem bestimmten Maß desselben, sondern in dem Verhältnis aller (M. II, 139). Trotzdem vielleicht über kein deutsches Genie so viel Merkwürdiges gesagt worden, könne dieser Wunsch nicht als überflüssig betrachtet werden, weil Lessings Natur durchaus unerschöpflich sei und überdem erst seit kurzem die Akten vollständig geworden seien (M. II, 140; 141). Sodann stellt Schlegel sich in Gegensatz zu seinen Vorgängern, weil er eine vollständig neue Auffassung von Lessing zu haben glaubt und die bisherigen Ansichten und Meinungen über ihn mißbilligt. Lessing sei allgemein als Universalgenie betrachtet worden, dessen Geist keine Schranken gehabt habe (M. II, 144). Diese Ansicht scheint Schlegel auf die Aufklärer zurückführen zu wollen. Diese, die nur eine seichte Mittelmäßigkeit verstehen und daher geneigt sind, alles zu nivellieren, vergöttern auch Lessing als einen „Virtuosen der goldenen Mittelmäßigkeit" und eignen sich ihn gleichsam an als einen der Ihrigen (M. II, 143). Die andern, welche nicht zu diesen „poetischen Mediokristen, literarischen Moderantisten[1]) und Anbetern der Halbheit" gehören, seien anfangs von Lessings glänzender Erscheinung geblendet gewesen; später habe dann eine öffentliche und alte Meinung Macht über sie gewonnen. Schlegel hält es daher vor allem für nötig, zu unterscheiden, was groß an Lessing gewesen sei und was nicht. Er glaubt sich dazu berufen, weil er nicht Lessings Zeitgenosse und es ihm daher möglich sei, Lessing unbefangen zu beurteilen (M. II, 150).

Schlegels Unbefangenheit äußert sich zunächst darin, daß er der herrschenden Meinung: Lessing sei „ein sehr großer Dichter"

[1]) „Moderantismus ist Geist der kastrierten Illiberalität" (M. II, 213).

und ein „unübertrefflich einziger, ja beinah vollkommener Kunstkenner der Poesie“ gewesen, seinen Zweifel entgegenstellt, ob Lessing „überall ein Dichter gewesen sei, ja, ob er poetischen Sinn und Kunstgefühl gehabt habe“ (M. II, 143; 144; 152). Man sieht: sein Standpunkt dem Dichter und Kunstrichter Lessing gegenüber ist unverändert. Nur spricht er jetzt nicht als Einzelner, sondern als Vertreter der ganzen jüngeren Generation, die insgesamt, abgesehen von den Meinungen der Einzelnen, eine ganz andere Stellung zu dem Dichter und Kunstrichter Lessing haben mußte als Lessings Zeitgenossen. Bei diesen war der eine große Gedanke, der alle patriotischen Gemüter in Deutschland entflammte, das aufgehört hatte, eine politische Rolle zu spielen und nicht mehr glaubte, eine geschichtliche Mission zu haben, der gewesen: man müsse dahin streben, in literarischer Beziehung selbständig zu werden und den Ausländern gleichberechtigt gegenüber zu stehen. In philosophischer Vertiefung stand man ihnen nicht nach; aber eine nationale Tat war es, zur Hebung der Künste, vor allem der Poesie, und des Geschmacks beizutragen (vgl. Bibl. d. sch. Wissensch. IV, 589). Derselbe nationale Ehrgeiz, der Gottsched den Gedanken einer deutschen Nationalliteratur eingab und ihn bewog, die Beschuldigung aus den „Lettres sur les Français et les Allemands“ durch den „Nötigen Vorrat“ widerlegen zu wollen (a. a. O. III, 85 f.); derselbe Ehrgeiz, der den jungen Klopstock den Plan eines großen unvergänglichen Werkes fassen ließ, erfüllte Gleim, Wieland und unzählige andere, die, wenn sie nicht durch „Werke des Genies“ zur „Aufnahme der schönen Wissenschaften“ beitragen konnten, es wenigstens durch Kritisieren versuchten. „Der Fortschritt der deutschen Dichtkunst“, kann 1773 Ludwig Unzer mit Recht schreiben, „liegt uns so sehr am Herzen, wir klagen so viel über ihr Zögern, daß man glauben sollte, die Wohlfahrt des Reiches hinge davon ab“ (Auserles. Bibl. III, 704; vgl. auch II, 662; 663; 669; III, 687). Auch bei Lessing selber, der später behauptete, die Liebe des Vaterlandes scheine ihm aufs höchste eine heroische Schwachheit, die er gerne entbehren wollte (W. XVII, 156; 158), äußert sich der nationale Ehrgeiz in jüngeren Jahren durch naives Hinhorchen auf das Urteil der Ausländer, wie in den Beiträgen zur Historie und Aufnahme des Theaters (IV, 49; 468) und auch in den nächsten Jahren noch, wenn er seinem Ärger über die Anmaßung der

Franzosen Ausdruck gibt (W. V, 164; 269 f.; 422; 438; 388; VII. 15; 44).

Infolge dieser allgemeinen Stimmung mußte jedes neu entstandene Werk des Genies nicht nur als Bildungsmittel für den Geschmack Bedeutung haben, sondern auch, weil es als nationales Gut triumphierend den Schätzen der Ausländer entgegengehalten werden konnte. Man berechnete sogar ganz kaufmännisch, von welchen Dichtungsgattungen man genug habe, und in welchen man noch keine Meisterwerke aufweisen könne (vgl. Auserl. Bibl. III, 707). Lessing leistete für das Drama das, was Klopstock für das Epos, Wieland für den Roman geleistet hatte; deshalb mußte seinen Zeitgenossen die Bewunderung des Dichters Lessing als eine heilige Pflicht nationaler Dankbarkeit erscheinen, die nur durch den einzigen Vorwurf eingeschränkt wurde, daß er, in theologische Streitigkeiten verwickelt und mit gelehrten Untersuchungen beschäftigt, „sein Vaterland bisher nicht mit mehr Meisterwerken beschenkt" habe, „welche der Deutsche mit dem bescheidenen Bewußtsein seines Werts dem feinen Franzosen und dem stolzen Engelländer entgegensetzen" könnte (Kiel. Lit. Journ. 1780, S. 31 f.; Braun II, 246). Zur Befriedigung des nationalen Ehrgeizes trug Lessing auch als Kunstrichter bei. Denn „die Kritik berechnet, wie ein Haushälter, die Schätze der Nation, und stattet ihr gewissenhaften Bericht davon ab, damit sie weiß, was sie andern entgegenzusetzen hat" (Auserles. Bibl. 691; vgl. auch Anal. I, S. X, XIV).

Die Generation nun, welche noch Zeuge des literarischen Wettkampfes mit den Ausländern gewesen, behielt, auch als das Ziel und mehr als das vorgesteckte Ziel erreicht war, die Dankbarkeit für Lessing bei und stand — von wenigen abgesehen, deren Stimme verhallte, ohne ein Echo zu finden — Lessings poetischen und kunsttheoretischen Werken mit einer Pietät gegenüber, die wohl Kritik im Einzelnen aufkommen ließ, aber keinen Zweifel an dem Genie des Dichters und keine Auflehnung gegen die Autorität des Kritikers. Bei den beiden hervorragendsten Vertretern der älteren Generation, bei Goethe und bei Schiller, kam überdies zu der nationalen Dankbarkeit noch die persönliche, die beide als Dichter dem Dichter und Kunstrichter Lessing schuldeten.

Für Goethe, der in „Dichtung und Wahrheit" den gewaltigen Eindruck wiedergibt, den Lessings Laokoon auf ihn gemacht hatte

(W. XXVII, 164), gehörte, trotz abweichenden ästhetischen Ansichten, der „Meister und Kenner“ stets zu den „nie genug zu verehrenden Männern“ (W. XXXXVII, 37; 158 f.; 160; 162). Trotz allem Widerspruch seines Kunstgefühls[1]) bleibt Lessing ihm doch immer der Dichter, dessen Emilia Galotti einst wie die Insel Delos aus der Gellert-Weißischen Wasserflut emporgestiegen war, um die Göttin der Schönheit aufzunehmen[2]) (Br. XXXXVI, 287), und dessen Dramen auf seine eigenen einen sehr großen Einfluß gehabt hatten.[3])

---

[1]) W. v. Biedermann (Lessing und Goethe. Goethe-Jahrbuch I) will in den Aussprüchen Goethes den Beweis finden, daß Goethe Lessing als Dichter nicht anerkannt habe. Man könnte Biedermanns Ausführungen zu widerlegen suchen durch den Hinweis darauf, daß Goethe Lessing mit Schiller und sich selbst als die drei nennenswerten Dramatiker der modernen Zeit aufzählt (Gespr. V. 200), daß er von dem seiner Verstandesmäßigkeit wegen am meisten getadelten Drama, von Emilia Galotti, einmal sagt, es müsse zu jeder Zeit neu erscheinen, und es damit als Ausfluß jener produktiven Kraft bezeichnet, „durch welche Taten entstehen, die Folge haben und von Dauer sind“, des Genies (Gespr. VI, 274); daß er Lessing bedauert, weil seine erbärmliche Zeit ihm keine besseren Stoffe gab, als die in seinen Stücken verarbeitet sind, und fortfährt: „Eben darin bewährt sich ja der Dichter, daß er geistreich genug sei, einem gewöhnlichen Gegenstande eine interessante Seite abzugewinnen“ (Gespr. VI, 60). Geradezu spricht er es ja aus: „Lessing wollte den hohen Titel eines Genies ablehnen, aber seine dauernden Wirkungen zeugen wider ihn selbst“ (Gespr. VI, 275). Man könnte auch darauf hinweisen, daß dem reifen Goethe, der eingesehen hatte, wieviel Lehrbares und Erlernbares es in der Kunst gibt, das Verstandesmäßige in den Lessingschen Dramen doch weniger störend sein mußte als dem noch ganz nordisch empfindenden Stürmer und Dränger, dessen Kunstgefühl sich gegen das Sichtbarwerden der Regel im Kunstwerk gesträubt hatte. Damit würde aber der Widerspruch in Goethes Äußerungen über den Dichter Lessing nicht überbrückt sein, und er soll es auch nicht werden; denn gerade dieser Widerspruch kennzeichnet am besten Goethes Stellung zu Lessing. — [2]) Schon vor Erscheinen der Emilia, 1771, hatte er dem verstorbenen Gellert Mangel an Verständnis für die Dichtkunst vorgeworfen, die aus vollem Herzen und wahrer Empfindung ströme, weil Gellert Lessing in seinen Vorlesungen nie erwähnt und folglich nicht als Dichter anerkannt habe (W. XXXVII, 198). — [3]) Der junge Goethe betrachtet Lessing wohl wie Klopstock, von dem er sagt: „Ich hatte Ehrfurcht vor dem, was er machte, und es fiel mir nie ein, darüber zu denken und daran etwas aussetzen zu wollen“ (Gespr. V. 105). Aber auch der alte Goethe findet bis in seine letzten Lebenstage an Lessings Dramen zu loben. Wenn nicht Werke einer künstlerisch veranlagten Natur, sind sie ihm doch die eines Mannes, dessen Einsicht in das Wesen des Dramas er immer aufs neue bewundern muß. Seine Liebe freilich, der zu Eckermann sagte: „Überhaupt der persönliche Charakter des Schriftstellers bringt seine Bedeutung beim Publikum hervor, nicht die Künste seines

Schiller war als Karlsschüler wie eines Triumphes voll gewesen, als er das erstemal von Laokoon sprach, den er eine Bibel für den Künstler nannte (Gespr. 28), und er wollte seinen Fiesco nicht eher bekannt machen, als bis er auch Lessings Urteil darüber vernommen hätte (a. a. O. 36). Später wich er, wie Goethe, ebenfalls in seinen ästhetischen Ansichten von denen Lessings vielfach ab, und auch die Dichtungen Lessings, der auf seine Dramen wie auf die Goethes großen Einfluß gehabt, den er noch 1791 unter den vortrefflichen Dichtern genannt hatte (W. VI, 335), mochte er in späteren Jahren nicht mehr leiden. Emilia Galotti war ihm, wie Goethe (W. XXXX, 96) erzählt, geradezu zuwider. 1795 wird in der Abhandlung über naive und sentimentalische Dichtung Nathan als Kunstwerk geradezu verurteilt. Trotzdem hat auch sein Verhältnis zum Dichter und Kunstrichter Lessing als Grundtönung die Erinnerung dessen, was Lessing seiner Zeit und was er ihm selber gewesen war.

Für die neue Generation dagegen kam Lessing gegenüber nationale Dankbarkeit nicht in Betracht, weil Deutschlands literarische Stellung befestigt war und das Gedächtnis der Jungen nicht bis in die Zeit der Kämpfe zurückreichte. Für sie waren Lessings Dramen nicht Meisterwerke, die wie „glänzende Meteore" in dem allgemeinen Dunkel aufgeleuchtet waren, sondern Dramen, die ein durch Goethe, Schiller und Herder verwöhntes Kunstgefühl nicht befriedigen konnten. Sie legten an den Dichter wie an den Kunstrichter Lessing die Maßstäbe der neuen Zeit an, ohne zu bedenken, daß Lessings kräftiges Mitwirken dazu beigetragen hatte, diese neue Zeit herbeizuführen. Auch zu persönlicher Dankbarkeit gegen Lessing hatte Schlegel keinen Grund. Als Zeitgenosse von Kant und Schiller, Goethe und Moritz, Herder und Klopstock brauchte er Lessing nicht. Daher fehlte ihm das Verständnis für die Bedeutung des Kunsttheoretikers Lessing; denn, wie der alte Goethe verstehend sagte, „die Herrlichkeit solcher Haupt- und Grundbegriffe", wie sie Lessing gegeben hatte, „erscheint nur dem Gemüt, auf welches sie ihre unendliche Wirksamkeit ausüben,

---

Talents" (Gespr. V. 59), gehörte ihnen, weil sie eine Persönlichkeit wiederspiegeln voll Gemüt, liebenswürdiger Natürlichkeit, Herz und freier Weltbildung eines heiteren, frischen Lebemenschen (Gespr. VIII, 64), voll Verstand, Weisheit und Blicke in die Welt, voll göttlichen Duldungs- und Schonungsgefühls (W. XXXX, 91).

erscheint nur der Zeit, in welcher sie ersehnt, im rechten Augenblick hervortreten“ (W. XXVII, 165). Goethe und Schiller hatten einen so starken Eindruck von Lessings Haupt- und Grundbegriffen bekommen, daß sie aus der Verstandesmäßigkeit der Lessingschen Ästhetik nicht den Schluß zogen, Lessing sei eben doch keine künstlerisch veranlagte Natur und daher ebenso wenig ein großer Kunstkenner der Poesie wie ein Dichter gewesen. Schlegel aber, der nicht eine Einwirkung Lessings auf sein künstlerisches Schaffen erfahren hatte, zog ohne Bedenken diesen Schluß. „Nur aus Mißverstand oder Unverstand“, so drückt er es später mit aller Schärfe aus, „habe man Lessing eine Stelle in der Poesie und der Kritik der Poesie angewiesen“ (M. II, 415).

Schlegel stellt es als ein Wagnis hin, Zweifel an Lessings Größe als Dichter und Kunstrichter auszusprechen, weil sich Lessing gegenüber ein blinder Glaube, eine gedankenlose Gewohnheit gebildet habe, die bald „heilige Überlieferung und endlich beinahe unverbrüchliches Gesetz“ geworden sei (M. II, 142; 152). Die Autorität des Kunstrichters[1]) war allerdings bisher noch nicht angezweifelt worden.[2]) Zweifel an Lessings Dichtergröße waren je-

[1]) Wenn Schlegel schreibt, man sage oft nur „ein Lessing“, um einen vollendeten poetischen Kritiker zu bezeichnen, so drücke sich auch Kant und Wolf aus, so bezieht er sich offenbar, was Kant betrifft, auf § 33 der Kr. d. U., schiebt der Stelle aber einen etwas anderen Sinn unter; denn Kant erwähnt Lessing neben Batteux nur als berühmten Kritiker. Zu der dann folgenden Nebeneinanderstellung von Kant und Lessing (M. II, 144) könnte vielleicht ein Brief Kants an seinen Schüler Marcus Herz vom 24. Nov. 1776 Veranlassung gegeben haben, in dem K. schreibt: „Der mir in Parallele mit Lessing erteilte Lobspruch beunruhigt mich. Denn in der Tat, ich besitze noch kein Verdienst, was desselben würdig wäre“. Da Schlegel in der ersten Zeit seines Berliner Aufenthalts viel im Hause von Marcus Herz verkehrte, wäre es nicht unmöglich, daß ihm dieser Brief gezeigt worden wäre, oder daß er Marcus Herz' „Versuch über den Geschmack und die Ursachen seiner Verschiedenheit“ (Leipzig und Mietau 1776. II. Aufl. 1790) gelesen hätte, auf den K. sich bezieht, und in dem Herz geschrieben hatte: „Viel und Vieles zugleich zu umfassen, ist eine Eigenschaft der Lessinge und Kante, eine Eigenschaft seltener Jahrhunderterscheinungen“ (1776. S. 31). — In Wolfs Schriften habe ich keine Stelle gefunden, auf welche Schlegel sich beziehen könnte. Nur Lessings Ansicht, daß dieselben Modifikationen der Seele, die gewisse Veränderungen des Körpers hervorbringen, hinwieder durch die körperlichen Veränderungen bewirkt werden, wird von Wolf erwähnt (Kleine Schriften. Herausgeg. von Bernhardy. Halle 1869, II. 673). — [2]) Die gelegentlichen Ausfälle des Gießner Schmid (Zus. z. Theorie der Poesie. 4. Sammlg. 1769. S. 23) wollen ebenso wenig besagen, wie Sulzers

doch schon in der älteren Generation laut geworden. Nachdem schon 1772 in Mauvillon und Unzers „Briefwechsel über den Wert einiger deutscher Dichter“ Lessing Fleiß, Studium und Übung zuerkannt, echtes Dichtertalent aber abgesprochen worden war (a. a. O. II, 246; 248 f.)[1]), verlautete 1785 ein noch schärferes Urteil, das Joh. Jacob Hottinger über den Dichter Lessing gefällt hatte.[2]) Hottinger, der von sich „mit Wollust“ bekennt: „Lessing der Kunstrichter behagt meinem Geschmack bis zur Verwöhnung“,[3]) schreibt über den Dichter Lessing: „Die Kritik könnte an manchem seiner Stücke scheitern, ohne daß darum unser Gefühl mit demselben ausgesöhnt würde. Alle haben das Gepräge des feinen Beobachters, des geistreichen, scharfsinnigen Kopfes, und keines von allen trägt den Stempel des eigentlichen Dichtergenies. Kurz, seine Dichtungskraft war mehr gelernte Rolle als Natur, und er besaß in höchst möglichem Grade die Kunst, das Genie, wenn ich so sagen darf, nachzuahmen, ohne es selbst zu haben“ (Anal. XV). Hottinger wiederholte dies Urteil, trotzdem man es ihm, wie er erzählt, sehr übel genommen hatte, 1789 in seiner Mannheimer Preisschrift „Versuch einer Vergleichung der deutschen Dichter mit den Griechen und Römern“ (80 f.).

1794 wurden im II. Bd. von Lessings Leben und literarischem Nachlaß Mendelssohns „Hauptzüge“ abgedruckt. Hier heißt es über den Dichter Lessing: „Mehr Fähigkeit, sich in Leidenschaften

---

Äußerung über Lessings „schlechten Geschmack“ (1761 an Bodmer. Br. d. Gelehrt. I, 342). Vgl. Br. d. Gel. aus Gleims lit. Nachl. 1. 286 und Schmid T. Merkur 1773, IV, 258.

[1]) In der Auserles. Bibl. wird Lessing dann wieder zu den großen Dichtern gezählt, Emilia Galotti freilich sehr streng kritisiert (II, 670). — [2]) Heinzmann in der Vorrede zu seinen „Analekten für die Literatur von G. E. Lessing“, welche die kritischen Schriften Lessings, die schon zu den größten Seltenheiten gehörten und zum Teil im Buchhandel gar nicht mehr zu haben waren, dem Publikum wieder zugänglich machen sollten, druckt die betreffende Stelle aus einem Brief Hottingers ab, des „kritischen Freundes“, dem das Werk gewidmet ist. Heinzmann meint ebenfalls, Lessings wahre Verdienste würden durch seine kritischen Schriften, nicht durch das bestimmt, was er als Theaterdichter geleistet habe (Anal. I, S. VI, IX). — [3]) Er nennt den Kunstrichter Lessing einen „Phönix“, der, was einzeln andere Kunstrichter berühmt macht, durch den seltensten Zusammenfluß in sich alles miteinander vereinte (Anal. XVII). In seiner „Bibl. d. neuest. theolog. phil. und schön. Lit.“ trat er in Lessings Fußtapfen und machte Lessings kritische Tonleiter zur seinigen (a. a. O. X.; XVII).

zu denken, als zu versetzen. Daher das Gekünstelte, fast Verkünstelte seiner verliebten Auftritte. Daher sein aufrichtiges Geständnis, er habe mehr Kritik als Genie"[1]) (L.'s Leben II, 15).

Von diesen Urteilen war Schlegel jedenfalls das von Mendelssohn bekannt; denn auf dessen Hauptzüge bezieht er sich im Aufsatz (M. II, 156). Er wußte also, daß Mendelssohn aus der Stelle in der Dramaturgie denselben Schluß gezogen hatte wie er. Trotzdem behauptet er, man habe bisher „nicht sehen oder nicht einsehen wollen, was darin gesagt und was dadurch entschieden und über allen Zweifel erhoben" werde (M. II, 153). Einige interessante Parallelen zwischen den Aussprüchen Hottingers und denen Friedrich Schlegels über Lessing können den Verdacht erwecken, daß Schlegel auch das Urteil Hottingers[2]) gekannt habe, trotzdem er sich als den Ersten hinstellen zu wollen scheint, der das Wagnis unternommen habe, öffentlich einen Zweifel an Lessings Dichtergabe auszusprechen.

Hottinger: „Damals wagte ich kaum, dies Urteil einem vertrauten Freunde ins Ohr zu sagen; allein Lessings eigene Schätzung seiner selbst... macht, daß ich schon einiges Vertrauen auf die Richtigkeit meiner Beobachtungen setzen zu dürfen glaube" (Anal. I; XVI).

Schlegel: „... so würde ich es doch kaum wagen, meine Meinung über Lessing öffentlich zu sagen, wenn ich sie nicht im ganzen durch Lessings Maximen verteidigen und im einzelnen durchgängig mit Autoritäten und entscheidend beweisenden Stellen aus Lessing belegen könnte... die Hauptstelle steht in der Dramaturgie" (M. II, 152).

---

[1]) Daß Kant Lessings Dramen kannte, aber nicht bewunderte, erfahren wir aus den Nachschriften seiner Vorlesungen von 1770—95 (vgl. Otto Schlapp, „Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft". Göttingen 1901). Er fand, daß Lessing ein großer Kenner der theatralischen Regeln und in den Teilen seiner Stücke unterhaltend sei; trotzdem aber gefielen seine Schauspiele — ausdrücklich wird Nathan der Weise erwähnt — (Fr. Chr. Starke „Kants Anweisungen zur Menschenkunde und Weltkenntnis, nach dessen Vorlesungen im Winterhalbjahr 1790/91". S. 38) — im Zusammenhange nicht, weil sie kein Ganzes ausmachten und man daher nicht wüßte, was er haben wollte (Schlapp 9, 206 f.). In einem Kolleg erweist er dann den Gegensatz zum subjektiven Geschmacksurteil an den Schriften Lessings (a. a. O. 75). — [2]) Für Hottinger konnte Schlegel sich schon deshalb interessieren, weil er Mitherausgeber des Attischen Museums war (vgl. Br. 247); für Hottingers Preisschrift insbesondere aber wegen ihres Stoffes.

Hottinger: „... so gilt bei mir wenigstens über Lessing kein Urteil mehr als sein eigenes“ (Anal. I; XVIII).

Schlegel: „Da ich, was Lessing betrifft, Lessingen und seinen Werken mehr glaube, als seinen Beurteilern und Lobrednern...“ (M. II, 148).

Hottinger: „... daß der edle Mann selbst den Gecken herzlich verachtet haben würde, der es gewagt hätte...“ (Preisschr. 119).

Schlegel: „Ja, er hielt es sogar für äußerst verächtlich, daß sich niemand die Mühe zu nehmen pflegt, sich den Geckereien... entgegenzustellen“ (M. II, 149).

Hottinger: „Wenn man sich von dem Erstaunen erholt haben wird, worein dieser außerordentliche Kopf seine Zeitgenossen gesetzt hat, wenn auch die Freundschaft keinen Teil mehr an seinem Lobe haben wird, wird es vielleicht erlaubt sein, den großen Mann nicht überall für groß zu halten“ (Preisschr. 83).

Schlegel: „Die Nähe einer so glänzenden Erscheinung blendet auch sonst starke Augen... Wie sollte also die Menge fähig sein, sich dem stürmischen Eindruck nicht ganz hinzugeben?“ ...„aber Rücksichten, welche damals nötig waren, sind es vielleicht jetzt nicht mehr“ (M. II, 141).

Hottinger über Nathan den Weisen: „Dort glaube ich, mehr als irgendwo, etwas von der sanften Gefühlswärme zu empfinden, welche von Herzen kömmt und zu Herzen geht“ (Preisschr. 111 f.).

Schlegel: „Nathan kam freilich aus dem Gemüt und dringt wieder hinein“ (M. II, 157).

Hottinger über Nathan: „Allein dies alles und anderes mehr, was ist es im Vergleich mit den großen Gefühlen, deren Ebenmaß in den Strahlen der reinen Vernunft nur sichtbarer und herrlicher wird...“ (Preisschr. 77).

Schlegel: „...dieses vom Enthusiasmus der reinen Vernunft erzeugte und beseelte Gedicht“ (M. II, 158).

Hottinger: „Als Drama mag Nathan immer vollkommener sein können, aber als — nennt es, wie ihr wollt — ist es ein Kodex für die Menschheit“ (Preisschr. 77 f.).

Schlegel: „Man sollte überhaupt die Idee aufgeben, den Nathan auf irgend eine Art von Einheit zu bringen...“ Für kein Werk von Lessing, meint er, sei dem Empfänger der Geist von Saladins

„erhabenem Gleichviel so durchaus notwendig, wie für Nathan" (M. II, 161; 158).

Hottinger: „Man wird die bildende Kunst des Verfassers, der Stück für Stück bearbeitete, feilte, verband und die Fugen künstlich deckte, mit der leicht schaffenden Natur, welche ihre Wesen vielleicht weniger tadellos, aber zweckmäßig und ganz aus einem Teile sich entwickeln läßt, nicht vermengen" (Preisschr. 84).

Schlegel: „Gräbt man aber tiefer, so zerreißt und streitet alles, was auf der Oberfläche so vernünftig zusammenzuhängen schien". In den genialen Werken des vom poetischen Verstande geleiteten Instinktes dagegen „enthüllt alles, was beim ersten Blick so wahr, aber auch so inkonsequent und eigensinnig wie die Natur selbst auffällt, bei gründlicherem Forschen stets innigere Harmonie und tiefere Notwendigkeit. Nicht so bei Lessing!" (M. II, 156).

Hottinger: ...„mir deucht, daß der didaktische Zweck des Dichters allein sein Werk noch nicht zum didaktischen Gedichte mache" (Preisschr. 73 f.).

Schlegel: „Ein philosophisches Resultat oder eine philosophische Tendenz machen ein Werk noch nicht zum Philosophem" (M. II, 162).

Beide wenden sich nicht nur, nachdem sie zur Bekräftigung ihrer Ansicht, Lessing sei kein Dichter, die bekannte Stelle aus der Dramaturgie angeführt haben, gegen die Auffassung von Schütz, als habe Lessing es nicht so ernstlich gemeint damit und nur aus Bescheidenheit so gesprochen; beide betonen auch, daß dies mit Lessings Wesen gestritten haben würde, und daß eine Unkenntnis seiner selbst gerade bei Lessing weniger als bei andern anzunehmen sei (Anal. I, XVIII.; M. II, 153 ff.).[1])

[1]) Dafür, daß Schlegel die Anal. und folglich auch Hottingers Urteil über Lessing gekannt habe, spricht eine merkwürdige Übereinstimmung. Schl. schreibt im Auffsatz: Einige, vorzüglich unter Lessings nächsten Bewunderern und Freunden, hätten ihn für ein Universalgenie erklärt, „dem es zu gering gewesen wäre, nur in einer Kunst oder Wissenschaft groß, vollendet und einzig zu sein" (M. II, 144). Beinah wörtlich so heißt es in dem Gedichte Göckings, das am 25. März 1781 im Privattheater zu Ellrich bei der Trauerfeier zu Ehren Lessings vorgetragen wurde, und das in der Vorrede zum dritten Band der Analekten abgedruckt ist: „denn einer Kunst nur Meister sein, soviel das ist, war dennoch ihm zu wenig" (III, S. XIV). — Eine Anspielung auf Hottingers Preisschrift könnte es sein, wenn Schlegel in der Charakteristik Georg Forsters sagt: „Es will verlauten: wir hätten

Mit noch weniger Recht sagt Schlegel, von Lessings Prosa und Lessings Witz sei gar wenig die Rede und ebenso wenig von Lessings Charakter. In seiner Rezension des Laokoon (Allg. d. Bibl. IX, I. St. 1769) hatte Garve auf Lessings Stil ausdrücklich hingewiesen; in dem „Briefwechsel über den Wert einiger deutscher Dichter" war Lessing der „ohne Zweifel größte und vollkommenste Prosator in Deutschland" genannt worden (247 f.); selbst Lavater, der an Lessing doch weder Akme noch Genie finden konnte (vgl. E. Schmidt, II, 624), rühmte seine kernige, klassische Sprache. Daß in allen Aufsätzen über Lessing von Kütner bis Schink, vor allem in dem Herders, nie vergessen worden war, auf Lessings meisterhaften Stil hinzuweisen, ist schon betont worden. Aber auch sonst war gerade von Lessings Prosa sehr oft die Rede gewesen. Im Vorwort zu den Analekten war ganz besonders die Gewandtheit seiner Sprache, die logische Kraft, „die die Knoten wie Blitze die Dünste spaltet", bewundert worden (II; X.). Im zweiten Teil von Lessings Leben und literarischem Nachlaß heißt es: „In der Wahl des Ausdrucks wüßte ich keinen Deutschen über ihn. Wir haben größere Philosophen, größere Dichter, aber keinen größeren Stilisten" (13 f.). Ebenso war Lessings Witz immer wieder gerühmt worden. So in der Lemgoer Bibliothek, dann von Kütner, und von Moses Mendelssohn in seinen „Hauptzügen" (L.'s Leben II, 14). Hottinger in seiner Preisschrift spricht von Lessings „erfindsamem Witz und seinem klassischen Ausdruck" (121). Vor allem gesteht Schütz Lessing „alle Arten des Witzes" zu, den des Kritikers, des Epigrammatisten und des komischen Dichters (6).

Über Lessings Charakter hatte sogar Chr. H. Schmid sich anerkennend geäußert (T. Merk. 1773. IV, 274). Seit den Trauerfest-

---

keine klassischen Schriftsteller, wenigstens nicht in Prosa" (M. II, 120). Denn H. hatte behauptet, daß die prosaische Literatur der Deutschen zu einer Vergleichung mit den besten Schriftstellern des Altertums schwerlich reif sein dürfte (Preisschr. 131, 361), und hatte Lessing als Prosaisten gar nicht erwähnt. H.'s. Mannheimer Preisschrift von 1792 „Ursachen der Seltenheit der klassischen Prosaisten in Deutschland" wurde erst 1816 gedruckt. Eine Anspielung auf H. wird es auch sein, wenn Schl. im Aufsatz sagt, man habe die Fragen aufgeworfen, ob Nathan zur didaktischen Dichtart gehöre — Engel will Nathan als Lehrgedicht aufgefaßt wissen (W. II, Abt. 2 S. 562) — oder zur komischen (M. II, 157). Hottinger in seiner Preisschr. sagt: „Lessing hat uns mehrere Lustspiele geliefert, wovon zwei vortrefflich sind, Minna von Barnhelm und Nathan der Weise" (73).

lichkeiten von 1781 waren immer wieder warm empfundene Worte über ihn gesprochen worden; vorzüglich, wie schon erwähnt wurde, von Herder und Schütz. Mendelssohn schrieb über Lessings Charakter in seinen „Morgenstunden“ (273) und in den Zusätzen (35). In den „Hauptzügen“ notiert er sich: „Lieblingsneigung, sich der schwächeren Seite anzunehmen... Bescheidenheit in einem hohen Grade — Mangel an äußerer Höflichkeit... Entfernung von aller Gleißnerei, von Eigennutz und Eigendünkel. Nahm Tadel und Verbesserung von Freunden mit der größten Bereitwilligkeit an, Mildtätigkeit mit äußerlichem und innerlichem Vermögen (L.'s Leb. II, 14 f.). Leonhard Meister führt einen Zug von Lessings Mildtätigkeit aus Campes Reisebeschreibung für die Jugend an (345). Hottinger spricht von Lessings „edlem großen Herzen“, und Schink hebt bei ihm die „Züge eines menschlich schönen Gefühls“ hervor (189). Ostern 1797 erschienen dann Herders „Funken aus der Asche eines Toten“, mit welchen Herder die Absicht hatte, „ein Charakterbild vom Leben des vielverdienten Mannes“ zu geben, „den männlichen Verstand, die biedere Denkart zu bemerken, die sich in jedem seiner Lebenszeichen äußert“ (Suph. XVIII, 165).

Recht hat Schlegel dagegen, wenn er sagt: „Seine böse Polemik beklagt man fast einmütig recht sehr, sowie auch, daß der Mann sogar fragmentarisch schrieb und trotz alles Anmahnens nicht immer lauter Meisterwerke vollenden wollte“. Und wenn er hinzufügt, Lessings Polemik sei völlig vergessen (M. II, 146). Kütner hatte allerdings in seinem Aufsatz gerühmt, daß Lessing sich als einen „lucianischen Spötter und furchtbaren Verlacher der selbstsüchtigen gelehrten Toren, des Afterwitzes und der Klügelei“ bewährt habe (363); doch seitdem Herder Lessings Polemik hatte nur entschuldigen, nicht rechtfertigen wollen (Suph. XV, 509), seitdem Schütz (L.'s Genie u. Schr. 54; 119) und Heinzmann (Anal. II; VIII, Anm. X.) in demselben Sinne sich geäußert hatten[1], war allerdings von Lessings Polemik so gut wie nicht mehr die Rede gewesen. Ebenso hatten Herder und Schütz Lessing wegen seiner Fragmente entschuldigen zu müssen geglaubt, und Schütz hatte

[1]) Selbst Mendelssohn schrieb an Herder (24. Sept. 81) von Lessings „Zänkereien“ (Herder Br. 1856 II, 230).

bedauert, daß „Zerstreuung und Launen“ Lessing immer von einem aufs andere gezogen hätten (L.s Genie u. Schr.).

„Lessings Philosophie“, meint Schlegel ferner, ...„ welche für den Kritiker, der ein philosophischer Künstler werden will, dennoch sein sollte, was der Torso für den bildenden Künstler... scheint man nur als Veranlassung der Jacobischen oder gar nur als Anhang der Mendelssohnschen zu kennen! Man weiß nichts davon zu sagen, als daß er die Wahrheit und Untersuchung liebte, gern stritt und widersprach, sehr gern Paradoxen sagte, gewaltig viel Scharfsinn besaß, Dummköpfe mitunter ein wenig zum Besten hatte, an Universalität der Kenntnisse und Vielseitigkeit des Geistes Leibnizen auffallend ähnelte und gegen das Ende seines Lebens leider ein Spinozist wurde!“ (M. II, 147). Schlegel bezieht sich hiermit in der Hauptsache auf das Spinozabüchlein, in dem Lessings kurze Bemerkungen Jacobi Gelegenheit zu sehr langen Erörterungen geben, auf Jacobis „Erinnerungen gegen die Gedanken Verschiedener über eine merkwürdige Schrift“ und auf Mendelssohns „Morgenstunden“, wo Mendelssohn von Lessing sagt: „Geist der Untersuchung war bei ihm alles“, und ihn sich zu einem geläuterten Pantheismus bekennen läßt; ferner auf den Aufsatz von Schütz, der den Vergleich mit Leibniz gebracht hatte. In den „Hauptzügen“ hatte Mendelssohn sich über den Philosophen Lessing nur sehr dürftig geäußert: „Liebe zum Forschen, Scharfsinn, der an Sophisterei grenzte“ (L.'s Leb. II, 114). Schink dagegen, so wenig bedeutend das ist, was er zu sagen hat, hatte doch bewiesen, daß er eine gründliche Kenntnis der philosophischen Schriften Lessings besaß. Vor allem aber hatte mit Lessings Philosophie sich Herder beschäftigt. Er nahm in „Gott“ (1787) Satz für Satz alles durch, was Lessing im Spinozabüchlein sagt, er führte fort und ergänzte in den „Christlichen Schriften“ Gedanken Lessings auf dem Gebiet der Theologie; er knüpfte in der zweiten Sammlung der Humanitätsbriefe an das zweite Freimaurergespräch, in der Palingenesie an den letzten Paragraphen von Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts“ und an einen Satz aus seinem theologischen Nachlaß an (Suph. XVI, 495ff.; 341ff.; XVII, 123ff.; XVIV, 202; 204). Mehr als einmal also will er „noch ein Blatt... zu Lessings Bogen“ hinzufügen und „Fortleitungen der Gedanken eines Toten“ bringen. So hoch er auch den Verfasser des Laokoon und der Dra-

maturgie stellt, eine viel tiefere Wirkung auf ihn hatte der Verfasser der „Erziehung des Menschengeschlechts", der „Freimaurergespräche" und des „Nathan", der Philosoph Lessing ausgeübt.

Schlegels Behauptungen im polemischen Teil des Aufsatzes stimmen also keineswegs durchweg mit den Tatsachen überein. Außerdem ignoriert er nicht nur seine Vorgänger, sondern benutzt sie geradezu. Sogar an den Aufsatz Herders finden sich leise Anklänge. Zeitgenossen Schlegels wie Schelling, Tieck und Fichte pflegten in solchen Fällen wohl von Nachbeten und Übertreiben fremder Urteile zu sprechen und Schlegel vorzuwerfen, er horche die Urteile anderer ab und übertreibe und verunstalte sie dann (Fichtes Br. 53; 57). Ja, selbst August Wilhelm bezichtigt Friedrich später, seine eigenen längst gehegten Überzeugungen übernommen, aber auf der Jagd nach dem Paradoxen seltsam verkleidet zu haben (W. VIII, 291). Brinkmann und Huber werfen übrigens der ganzen neuen Schule vor, viel Lärm zu machen, ohne irgend etwas Neues zu bringen, aber das Alte in einem solchen Tone und mit solchen Wendungen zu wiederholen, als wäre es tiefste und ausschließendste Adeptenweisheit (Rez. von Huber Allg. Lit. Zeit. 1799, Nr. 372; 4; 473f.; Zöpp. 334).

Man wird nicht leugnen können, daß man berechtigt wäre, für den polemischen Teil des Aufsatzes Schlegel diese Vorwürfe zu machen. Aber was das „Nachbeten fremder Urteile" angeht, so stellt Schlegel der gewöhnlichen Behauptung: „Es sei schon alles gesagt"[1]) die seinige entgegen: „Es sei eigentlich noch nichts gesagt; nämlich so, daß es nicht nötig wäre, mehr, und nicht möglich, etwas Besseres zu sagen" (M. II, 141). Und auch zum Übertreiben[2]) fühlt er sich berechtigt. Er verfährt im Aufsatz offenbar so, wie er dem Bruder einmal rät: „Denk Dir immer einen Menschen, den du mit der Nase dreinstoßen müßtest. Denn so ein Mensch ist das Publikum: ein Mensch, den man übrigens noch obendrein, da er in den eiligsten Marktgeschäften sich umhertreibt, geschickt beim Ärmel fassen und festhalten muß, ohne daß er es für eine Grobheit auf-

---

[1]) Wohl kaum mit Beziehung auf Lessings: „Uns wundert nichts, als daß sich der Verfasser in der Vorrede die Falschheit des Sprichworts: alles ist schon gesagt, so zuversichtlich zu behaupten wagt" (W. IV, 371). — [2]) Später (8. 2. 08) schreibt Schlegel an Rahel: „Es ist meine Natur, im Einzelnen alles, was an sich gut und recht ist, zu übertreiben, ohne daß ichs weiß und will" (Rahel Br. I, 230).

nimmt“ (Br. 234). Er wünscht dem Bruder „sententiae vibrantes, fulminis instar, die wie römische Schwerter zuschlagen“. Eine Rezension müsse „tota merum sal“ sein (Br. 267).

Daß Schlegel das hat, was er dem Bruder wünscht, zeigt nicht nur der Vergleich mit Hottinger, sondern auch der mit Herder. Herder schlägt einen Ton an, der von einer Stimmung getragen wird; bei Schlegel hat jeder Satz, ja, jedes Wort plastische Sicherheit. Von vorneherein beleuchtet er viel schärfer das, was er über Lessings Charakter zu sagen hat, indem er als Folie zu ihm die moralische Gleichgiltigkeit, Schlaffheit und Kleinlichkeit der großen Menge seiner Zeitgenossen voranstellt. Statt der Synonyma Halblüge und Halbwahrheit Herders und der Wiederaufnahme und Verstärkung: „Langweilige schläfrige Halbwahrheit“ (Suph. XV, 510f.) in einem langen, kaum übersehbaren Satze mit Zwischensätzen, Klammern und Relativsätzen, in dem alles verschwimmt, steht bei Schlegel ein einfacher Satz, in dem alles, worauf es ankommt, dicht nebeneinander steht: „Noch weniger ist... die Rede... von jenem tugendhaften Haß der halben und der ganzen Lüge, der knechtischen und der herrschsüchtigen Geistesfaulheit“ (M. II, 145). Die beiden Bestimmungen zu Lüge sagen nicht dasselbe aus, sondern erweitern den Sinn; Herders Attribute „langweilig“ und „schläfrig“ neben dem bereits gesagten Halbwahrheit sind zum Substantiv „Geistesfaulheit“ erhoben, und neben dies sind zwei Attribute gestellt, welche durch Gegensätze den Begriff aufs schärfste bestimmen und ihn zu einer konkreten Vorstellung machen. Wenn Schlegel von dem Lessings Ton „eigenen pikanten Gemisch von ruhiger tiefer Begeisterung und naiver Kälte“ spricht, Herder dagegen einfacher sagt: „Nicht jeder gelangt zu dieser warmen Kälte, zu dieser leidenschaftlosen Leidenschaft für Wahrheit und für alles, was zu ihr führet“ (Suph. XV, 510), so wird man freilich der anspruchsloseren Herderschen Ausdrucksweise den Vorzug geben müssen; aber man wird Schlegels Aufsatz überhaupt nicht gerecht werden, wenn man die einzelnen, oft paradoxen Wendungen beurteilt, ohne ihr Verhältnis zur Idee des Ganzen in Betracht zu ziehen. Schlegel geht im Aufsatz nicht als Historiker, sondern als Künstler vor, der ein Erlebnis zum Ausdruck bringen will und in Rücksicht auf dieses Licht und Schatten verteilt. Die „Einheit“ des Aufsatzes bildet Schlegels Ansicht von Lessings Persönlichkeit. Wie er in früheren Jahren

Lessing gering geschätzt hatte in der Meinung, Lessings Wesen sei ohne Einklang, so will er jetzt seinen Wert bestimmt wissen durch den gemeinsamen Geist, welcher alles beseelt, was Lessing in den verschiedenen Fächern ist. Lessing ist nicht wegen derMenge seiner Talente groß, sondern weil er die „lebendige Regsamkeit und Stärke des innersten tiefsten Geistes" hatte, des „Gottes im Menschen" (M. II, 145ff.).

Schlegel hat Lessings „Sinn für das rein Unendliche" erkannt (M. II, 161); die Leidenschaft zum Ewigen also, die Stärke des Grundtriebes, den er in seinen Briefen und im Studium „Allheit" genannt hatte, vor allem aber die Einheitlichkeit von Lessings Wesen. Lessings Größe sieht er in seinem „Gemüt"; das Gemüt aber nennt er, mit Ausdrücken des ganz romantischen Lebensgefühls, „die eigentliche Lebenskraft der inneren Schönheit und Vollendung", den „Instinkt der sittlichen Größe", die „Poesie der erhabenen Vernunft". Durch Vereinigung mit Philosophie und sittlicher Erfahrung entspringe aus dem Gemüt „die namenlose Kunst, welche das flüchtige Leben ergreift und zur ewigen Einheit bildet" (M. II, 262). Im Mittelpunkt von Lessings Denken und Tun stand immer die Idee; deshalb erkennt Schlegel jetzt in seinem Wesen, was er früher „lebendigsten Zusammenhang", des Menschen „Geist und sittliche Würde" genannt hat. Wenn der Instinkt der sittlichen Größe reif ist, hat er „Sinn für alles" (M. II, 261); daher Lessings „heilige Liberalität" (M. II, 145); denn „liberal ist,[1]) wer von allen Seiten und nach allen Richtungen wie von selbst frei ist und in seiner ganzen Menschheit wirkt; wer alles, was handelt, ist und wird, nach dem Maß seiner Kraft heilig hält und an allem Leben Anteil nimmt, ohne sich durch beschränkte Ansichten zum Haß oder zur Geringschätzung desselben verführen zu lassen" (M. II, 287). Später schreibt Schlegel statt heiliger „göttliche" Liberalität; göttlich aber nennt er, was aus der „Liebe zum reinen, ewigen Sein und Werden" quillt (M. II, 279). Göttlich nennt jetzt Schlegel Lessings Haß der Unvernunft, der halben und der ganzen Lüge, der knechtischen und der herrschsüchtigen Geistesfaulheit. Im Anti-Goeze habe Lessing wie nie sonst aus dem tiefsten Selbst geschrieben, hier strahle der Adel seines Gemüts im reinsten Glanze unzweideutig hervor; des-

[1]) Kant: „Liberalität der Denkungsart d. i. Unabhängigkeit des Wohlgefallens vom bloßen Sinnengenusse" (Kr. d. U. 125 f.).

halb verdiene er unter allen Schriften Lessings den ersten Rang (M. II, 146).[1])

Neben der „heiligen Liberalität" preist Schlegel an Lessing vor allem den „edlen vornehmen Cynismus". Das Wesen des Cynismus, erklärt er später, besteht „darin, der Natur vor der Kunst, der Tugend vor der Schönheit und Wissenschaft den Vorzug zu geben; unbekümmert um den Buchstaben, auf den der Stoiker streng hält, nur auf den Geist zu sehen, allen ökonomischen Wert und politischen Glanz unbedingt zu verachten und die Rechte der selbständigen Willkür tapfer zu behaupten" (M. II, 205).[2]) In einem Brief an Schleiermacher heißt es: „Übrigens nehme ichs mit jedem in Verachtung der Kunst und Wissenschaft auf. Rousseau war ein rechter Lump und Stümper darin, Lessing seine schon viel besser". Unter Verachtung der Kunst versteht er Verachtung des Handwerks (Dilthey III, 85f.). Seinem Cynismus, meint Schlegel im Aufsatz, habe Lessing Ausdruck gegeben in Nathan dem Weisen. „Nathan der Weise ist ein dramatisiertes Lehrbuch des höheren Cynismus" (M. II, 163), weil darin die Rückkehr zu unbedingter Naturfreiheit, das selbständige Leben verherrlicht wird. Nathan, sagt Schlegel, stelle Lessings Individualität am tiefsten und vollständigsten dar. Nathan sei Lessings Lessing. Lessings Sinn für das Unendliche hatte Schlegel einerseits in seinem Haß der Unvernunft, anderseits in der derben Festigkeit seines Wesens gesehen. So findet er auch im Nathan ein heiliges Etwas, das nicht nur in der Polemik gegen alle illiberale Theologie zum Ausdruck komme, sondern auch in der „sittlichen Begeisterung für die sittliche Kraft und die sittliche Einfalt der biedern Natur" (M. II, 158; 162; 163). Wie Lessing, so ist auch Nathan vom „Enthusiasmus der reinen Vernunft" beseelt; auch deshalb wohl nennt Schlegel Nathan „das Werk schlechthin unter Lessings Werken" (M. II, 158). Nathan umfasse

---

[1]) Schlegel wird an Lessing gedacht haben, als er in den Lyceumsfragmenten schrieb, wenn der Künstler die Polemik nicht en gros betreiben wolle und, etwa im traurigen Falle der Notwehr, gegen Individuen polemisieren müsse, die nicht klassisch und von ewig dauerndem Wert seien, so müsse er die Individuen, damit sie der höheren Polemik würdige Gegenstände seien, kraft der polemischen Fiktion soviel als möglich zu Repräsentanten der objektiven Dummheit und der objektiven Narrheit idealisieren (M. II, 194). — [2]) Auch Chamfort, weil er frei lebte und frei und würdig starb und den kleinen Ruhm eines großen Schriftstellers verachtete, nennt Schlegel einen echten Cyniker (M. II, 199).

eine Unendlichkeit (M. II, 161); alle Individualität, sagt er in einem Brief an August Wilhelm, sei unerschöpflich und im eigentlichen Sinne unendlich (Br. 245). Nathan umfaßt also eine Unendlichkeit, weil es eine Individualität ist, einen Geist hat.

„Nathan der Weise", meint Schlegel, „ist die beste Apologie der gesamten Lessingschen Poesie, die ohne ihn doch nur eine falsche Tendenz scheinen müßte". Trotz seinem Zweifel, ob Lessing „überall ein Dichter" gewesen sei, schreibt Schlegel am Schluß des Aufsatzes: „Ganz klein und leise fing Lessing, wie überall, so auch in der Poesie an, wuchs dann gleich einer Lawine; erst unscheinbar, zuletzt aber gigantisch" (M. II, 164). Und dies sagt Schlegel, trotzdem er Nathan als eigentliches Gedicht, schon um seines unpoetischen Zwecks willen, nicht gelten lassen will und dabei wieder sich auf Lessings eigene Aussprüche stützt. Die Verse, meint er, noch dazu solche Verse![1]) könnten Nathan nicht zum Gedicht machen,[2]) ebensowenig die dramatische Form und Erdichtung. Die philosophische Tendenz aber mache es auch nicht zum Philosophem. Nathan habe seine Stelle auf dem gemeinschaftlichen Raine der Poesie und Moral (M. II, 159; 161; 162).[3])

„Die Vernunft ist nur eine und dieselbe", schreibt Schlegel im Gespräch über die Poesie, „wie aber jeder Mensch seine eigne Natur hat und seine eigne Liebe, so trägt auch jeder seine eigne Poesie

[1]) Mit Beziehung auf Lessing (Sämtl. Schr. XXX, 475). — [2]) Im Gegensatz zu Schütz, der in seinen Vorlesungen dem Nathan vor Emilia Galotti eben wegen der Verse den Vorzug gegeben hatte; Lessing habe im Nathan „ein über allen Ausdruck vollendetes Beispiel des jambischen Silbenmaßes" gegeben (a. a. O. 94). — [3]) Die logische Zunft habe sich denn auch das excentrische Werk ebensowohl anzueignen gesucht wie die poetische. Schlegel wendet sich gegen Mendelssohn, der in seinen Morgenstunden (I, 267 ff.) gesagt hatte, Nathan sei ein Lobgedicht auf die Vorsehung, und gegen Jacobi, der gemeint hatte, die Absicht des Nathan sei, den Geist aller Offenbarung verdächtig zu machen und jedes System von Religion, ohne Unterschied, als System, in einem gehässigen Lichte darzustellen. Der Theismus, sobald er System, sobald er förmlich werde, sei davon nicht ausgeschlossen (M. II, 161). So in Jacobis Duplik von 1786. (Bibl. d. Phil. II, 292). Bezeichnenderweise ist in Jacobis sämtlichen Werken die Stelle verändert: „. . . die Absicht, den Hochmut und die Torheit aller derer ohne Unterschied zu strafen, alle die als Schwärmer zu brandmarken, welche wähnen, einen allgemeinen einzigen wahren Weg nach Gott zu wissen, und deswegen sich gedrungen fühlen müssen, jedweden, der dieses Wegs verfehlt, darauf zu lenken, ja, in ihn hinein zu zwingen; die Absicht auf die eindringendste Weise darzutun, daß alles Wähnen über Gott und seine Weltregierung Verwegenheit sei; Ergebenheit in Ihn, allein Frömmgkeit und Weisheit sei" (W. IV, 2, S. 238).

in sich“, die von selbst „aus der unsichtbaren Urkraft der Menschheit“ hervorblüht, „wenn der erwärmende Strahl der göttlichen Liebe sie trifft und befruchtet“ (M. II, 338/39). Wie also die Philosophie wegen des Anteils, den Lessings Vernunft an dem Drama hat, berechtigt ist, es sich anzueignen, so gehört es der Poesie an, weil sich darin die Poesie offenbart, die Lessing in sich selber trug. Die Idee des Nathan hat sich Lessings Gefühl mitgeteilt; denn sie stand mit einem Male ganz vor seinem Geiste (M. II, 159). Das Wichtigste und Beste darin reicht weit über das, was der trockene Beweis allein vermag, und muß daher lebendig mitgeteilt werden (M. II, 161). Lessings Drama ist also auch deshalb Poesie, weil es den Menschen in seiner Totalität erfaßt und befriedigt. Außerdem aber auch, weil es eine höhere idealische Ansicht der Dinge gibt, die das Wesen der Poesie ist (M. II, 364). Der „milde Widerschein der Gottheit“, sagt Schlegel später, sei die eigentliche Seele, der zündende Funke aller Poesie. Wenn der Funken des Enthusiasmus im Werke ausbreche, so stehe eine neue Erscheinung vor uns, „lebendig und in schöner Glorie von Licht und Liebe“ (M. II, 361). Nur im Nathan ist Lessing Dichter, weil er hier in die dramatische Form, „die ihm natürlich, ja notwendig“ war, sein Eigenstes und Größtes kleidete, weil Nathan vom „schwebenden Geist Gottes durchglüht und überhaucht“, und weil dies Drama, wie Schlegel in den Lyceumsfragmenten sagt, eine „Encyklopädie des ganzen geistigen Lebens eines genialischen Individuums“ ist (M. II, 194). Wo aber Lessing nicht seine eigene Individualität zum Ausdruck bringt, verfährt er verstandesmäßig, nicht als Dichter. Ihm fehlt die Ähnlichkeit mit der Natur. An Emilia Galotti macht Schlegel im einzelnen klar, daß Lessing kein Dichter war. Emilia Galotti sei ein „in Schweiß und Pein produziertes Meisterstück des reinen Verstandes“, kein genialisches Werk des vom poetischen Verstande geleiteten Instinktes. Im Gespräch über die Poesie weist Schlegel darauf hin, wie „unaussprechlich modern“ und doch im geringsten nicht romantisch Emilia Galotti sei. Das Romantische aber, als Element der Poesie, dürfe nirgends ganz fehlen (M. II, 372). Von Minna von Barnhelm weiß Schlegel nur zu sagen, daß dort die Affektation der manierierten Darstellung am meisten herrsche und die Charaktere anfingen, merklich zu Lessingisieren, Nachdruck und Manier zu bekommen und eigentlich charakteristisch zu werden (M. II, 160).

In Lessings „Individualität lag seine Größe". „Er selbst war mehr wert als alle seine Talente" (M. II, 151). Schlegel schätzt an Lessing den Witz; denn während Sulzer den Witz, an sich betrachtet, für leichtsinnig gehalten hatte, steht Schlegel auf dem Standpunkt Goethes, der den Witz nicht, wie Sulzer, für das Anzeichen eines kalten Gemüts hielt, sondern für das eines besonnenen, freien, schwebenden, das sich von den Gegenständen losmachen kann. Schlegel selber konnte sich an einem jeden neuen bedeutenden Witze höchlichst erfreuen und sagte, daß man den Umfang und die Tiefe einer geistigen Persönlichkeit am sichersten beurteilen könne aus der Art des Witzes, die ihn zu ergötzen pflege (Steffens IV, 304; 311). Und während Bouterwek bloßen Scherz ohne alle weitere Tendenz, ohne eine Zugabe an Moral oder Satire ermüdend fand (Ästh. 174), schreibt Schlegel: „Witz ist Zweck an sich, wie die Tugend, die Liebe und die Kunst" (M. II, 191). Er nennt Witz „unbedingt geselligen Geist oder fragmentarische Genialität", eine „Explosion von gebundenem Geist" (M. II, 184; 195).

Auch Ironie findet Schlegel, und zwar als Instinkt, bei Lessing, also auch das, woraus Ironie entsteht, nämlich die „Vereinigung von Lebenskunstsinn und wissenschaftlichem Geist", die „Stimmung, welche alles übersieht und sich über alles Bedingte unendlich erhebt, auch über eigne Kunst, Tugend oder Genialität" (M. II, 189; 198).

An Lessings genialischer Individualität preist Schlegel alles, was bisher an dem großen Manne nur entschuldigt worden war; wenn frühere Beurteiler seine fragmentarische Art bedauert, mit einem leisen Kopfschütteln von seinem Hang zur Paradoxie gesprochen hatten, so schreibt Schlegel: „Moralität ohne Sinn zur Paradoxie ist gemein", und: „Paradox ist alles, was zugleich gut und groß ist" (M. II, 297; 190), und er nennt die große Paradoxie von der Sittlichkeit unzertrennbar (M. II, 277). Im Aufsatz heißt es: „Das Interessanteste und das Gründlichste in seinen Schriften sind Winke und Andeutungen, das Reifste und Vollendetste Bruchstücke von Bruchstücken." Das Beste, was Lessing sage, sei, was er, „wie erraten und erfunden, in ein paar gediegenen Worten voll Kraft, Geist und Salz" hinwerfe; das Heiligste drücke er höchst keck und fast frevelhaft aus, das Allgemeinste höchst sonderbar und launig. Seine bündigsten Raisonnements seien gewöhnlich nur eine Kette von witzigen Einfällen (M. II, 152).

Wie er Lessing hier charakterisiert, so zeigt Schlegel sich in den gleichzeitigen Lyceumsfragmenten, als ob er dadurch, nicht ohne Schadenfreude, noch deutlicher auf seine Ähnlichkeit mit dem großen Manne hätte hindeuten wollen. Besonders, da außer direkten Erwähnungen Lessings auch indirekte Beziehungen auf ihn darin sich finden. So kehrt er eine Stelle aus Lessings Briefen um und schreibt: „Man muß das Brett bohren, wo es am dicksten ist" (M. II, 184). So bringt er eine in ihrer Formulierung Lessingisch klingende Antithese: „Die Deutschen, sagt man, sind, was Höhe des Kunstsinns und des wissenschaftlichen Geistes betrifft, das erste Volk der Welt. Gewiß; nur gibt es sehr wenige Deutsche" (M. II, 200). Bei der älteren Generation brach ein Sturm der Entrüstung los über die Darstellung Lessings. Herder schreibt an Gleim (29. VI. 1798): „Haben Sie das Lyceum, das Athenäum gelesen? wie Lessing, wie Jacobi darin behandelt sind?" Gleim an Herder (27. I. 99): „Vom Athenäum und Lyceum wissen wir noch nichts; in ihnen, sagt man, wären die Brüder Schlegel ärgere Faunen, als die Schiller und die Goethen in den Xenien gewesen waren. Wie mögen die Schiller und die Goethen sich freuen, daß die neuen, ärgeren Faunen die alten vergessen machen" (Herder Br. 1861, I, 244; 252). Bei Novalis dagegen erreichte Schlegel seinen Zweck; dieser schrieb: „Du bist da an den fruchtbarsten Gegenstand für dich gekommen — er ist für dich, was Laudanum für Brown ist — eine Art Universalmedicin. Du bist dephlogistisierter Lessing, deine Fragmente sind durchaus neu — echte revolutionäre Affischen" (Raich Nr. 46 f.).

Den ausführlichen Beweis, auch die Meinung sei irrig, Lessing für einen Kunstkenner der Poesie zu halten, blieb Schlegel den Lesern des Lyceums schuldig. In den Fragmenten gab er der Meinung Ausdruck, Poesie könne nur durch Poesie kritisiert werden. Ein Kunstwerk, welches nicht selbst ein Kunstwerk sei, entweder im Stoff, als Darstellung des notwendigen Eindruckes in seinem Werden, oder durch eine schöne Form, habe gar kein Bürgerrecht im Reiche der Kunst. Die Kritik sei eigentlich noch gar nicht realisiert (M. II, 199 f.).

Friedrich stellt es Aug. Wilhelm gegenüber so hin, als sei der Aufsatz fertig und werde nur deshalb nicht ganz abgedruckt, weil er zu lang geworden sei, um ganz in das zweite Stück des Ly-

ceums zu gehen (Br. 295). Aug. Wilhelm wird ihm das kaum geglaubt haben, und für den Leser der Briefe stellt sich ebenfalls bald heraus, daß Schlegel keine Zeile mehr geschrieben hatte, als er drucken ließ. Er findet denn auch immer neue Vorwände, um den Aufsatz nicht fertig machen zu müssen. Man kann hier den gewohnten Wechsel zwischen eilfertigen Anstalten und langen Zögerungen, zuversichtlichen Verheißungen und leeren Vertröstungen verfolgen, den Schleiermacher ihm einmal vorwirft (Dilthey III, 271). Freilich spielt auch die Schwierigkeit eine Rolle, die daraus entstanden war, daß Schlegel, nachdem er mit Reichardt gebrochen hatte, für Leser schreiben mußte, bei denen er die Kenntnis der im Lyceum erschienenen Hälfte nicht voraussetzen durfte. Die Schwierigkeit wurde vergrößert dadurch, daß Schlegel so „gigantisch" und „lawinenartig" geschlossen hatte, wie er selber spottet. Er will den Beschluß so schreiben, daß wer den Anfang im Lyceum nicht gelesen habe, ihn als Ganzes für sich lese, wer aber den Anfang gelesen habe, hier auch eine gewisse Schönheit und Ordnung sehe und fühle (Br. 327). Lange ist er sich nicht klar über Anfang und Ende; aber auch nachdem er behauptet, darüber klar zu sein, wird der Aufsatz nicht geschrieben. Daß er das Interesse daran verloren hat, gibt er zu verstehen, wenn er sagt: „Ich brauche allen Witz zu den Fragmenten und allen Stil zum Meister, das andre sudle ich" (Br. 354). Erst als er erfährt, daß Frommann, bei dem die „Charakteristiken und Kritiken" erscheinen sollten, mit Aug. Wilhelm verabredet habe, der Lessing solle den ersten Teil anfangen, nimmt er endlich den Aufsatz zur Verbesserung vor und setzt sich in Bereitschaft, ihn in den Abendstunden zu vollenden und immer nebenbei fertig zu machen (Br. 447; 448). „Umarbeiten", schreibt er dann, „konnte ich ihn nicht, so endigen auch nicht, so werde ich mich also der Figur des Hyperbatons bedienen" (Br. 454). Als „Totenopfer" für Lessing will er den Aufsatz mit den besten seiner kritischen Fragmente beschließen, die sich einigermaßen auf Lessing, nämlich auf Literatur, Kritik, Polemik, Witz und Philosophie, beziehen. Alle moralischen und mystischen bleiben zurück; die witzigsten werden vorgezogen (Br. 456). Sie bekommen mit Beziehung auf Novalis' Blütenstaub den Namen „Eisenfeile", als zu Ostern 1801 der vollständige Aufsatz erscheint; vom ersten Teil war der Schlußsatz fortgelassen worden. Die

Verbesserungen, soweit sie nicht aus stilistischen Gründen vorgenommen waren, zeigen noch schärfer die Ablehnung des Dichters Lessing. Jetzt ist für Schlegel auch nicht mehr das Drama, sondern der Roman die wahre Kunstform. Nathan läßt er nun als Kunstwerk, so hoch er dies Drama als Ausdruck von Lessings Individualität stellt, gar nicht mehr gelten. Ein Beweis dafür findet sich in seinem „Gespräch über die Poesie". Dort nennt er Nathan das einzige deutsche Werk, das durchaus „ein Werk des Verstandes" sei. Verstand[1]) aber, sagt er an anderer Stelle, adle das Gemüt zum Charakter, das Talent zum Genie und das Gefühl und die Anschauung zur Kunst (M. II, 394); er meint auch, daß Goethe bei Tasso, in dem das Charakteristische der Geist der Reflexion und der Harmonie sei (M. II, 378), vielleicht zuerst an den Nathan gedacht haben könnte. Seine niedrige Einschätzung des Kunstwerkes Nathan aber verrät sich, wenn er fortfährt: „Es wäre dies nicht wunderbarer, als daß der Meister, an dem alle Künstler ewig zu studieren haben werden, in gewissem Sinne, der materiellen Entstehung nach, ein Studium nach Romanen ist, die wohl vor einer strengen Prüfung weder einzeln als Werke, noch zusammen als eine Gattung gelten dürften (M. II, 379).

Auch seine Stellung zum Kunstrichter Lessing ist noch ablehnender geworden. Es ist in dieser Hinsicht bezeichnend, daß er das Lyceumsfragment: „Es bedürfte eines neuen Laokoon, um die Grenzen der Musik und der Philosophie zu bestimmen" (M. II, 192), in die „Eisenfeile" nicht aufnimmt. Der Prophet der romantischen Poesie, deren Bestimmung nicht bloß sein sollte, alle getrennten Gattungen der Poesie wieder zu vereinigen und die Poesie mit der Philosophie und Rhetorik in Berührung zu setzen, sondern die auch Poesie und Prosa, Genialität und Kritik, Kunstpoesie und Naturpoesie bald mischen, bald verschmelzen wollte und sollte

[1]) Schlegel gebraucht Verstand und Vernunft jetzt in anderem Sinne als früher. Im Brief über die Philosophie (1799) schreibt er: Die höchste unter den Kräften des Menschen, „das ist nach dem allgemeinen Urteile und Sprachgebrauche der Verstand... Verstand... ist das, worauf es eigentlich ankommt, wenn von dem Geiste eines Menschen die Rede ist... nichts anders als die natürliche Philosophie selbst" und nicht viel weniger als das höchste Gut. Durch seine Allmacht wird der ganze Mensch innerlich heiter und klar. Er bildet alles, was ihn umgibt und was er berührt. Seine Empfindungen werden ihm zu wirklichen Begebenheiten, und alles Äußerliche wird ihm unter der Hand zum Innerlichen" (M. II, 329 f.).

(M. II, 220), konnte freilich den Verfasser des Laokoon als Kunstkenner der Poesie nicht anerkennen. Schlegel tadelt denn auch Lessing wegen seiner Verurteilung des Simonides, der die Poesie eine redende Malerei und die Malerei eine stumme Poesie genannt hatte (M. II, 257 f.). Lessing hatte in seinem Aufsatz „Pope, ein Metaphysiker!" die Grenzen der Poesie und Philosophie bestimmt; Friedrich Schlegel meint: „Was sich tun läßt, so lange Philosophie und Poesie getrennt sind, ist getan und vollendet; also ist die Zeit nun da, beide zu vereinigen" (M. II, 301), und Novalis' Geist, in dem sich Poesie und Philosophie innig durchdrungen haben, steht ihm am nächsten (M. II, 307). Den ausführlichen Beweis, daß Lessing kein Kunstkenner der Poesie gewesen sei, bringt Schlegel auch jetzt nicht. Er begnügt sich im Abschluß des Aufsatzes zu sagen, sein Beweis habe sich auf das Faktum gründen sollen, daß es Lessing an historischem Sinn, an historischer Kenntnis der Poesie und an Gefühl und Anschauung gefehlt habe. Das Wesen des poetischen Gefühls will er vielleicht darin sehen, daß man sich ganz aus sich selbst affizieren, über nichts in Affekt geraten und ohne Veranlassung phantasieren könne (M. II, 285). Es ist bemerkenswert, daß Lessings Mangel an historischem Sinn und historischer Kenntnis früher noch nicht unter den Gründen gewesen war, weshalb Schlegel Lessing nicht als Kunstkenner der Poesie wollte gelten lassen.

Der Grund, weshalb Schlegel solange zögerte, den Aufsatz über Lessing zu vollenden, war nicht Gleichgültigkeit. Dies erhellt daraus, daß in den Veröffentlichungen zwischen 1799 und 1801 immer wieder von Lessing die Rede ist.[1]) Schlegel führt Lessings Schriften, im Gegensatz zu denen Kants, als Beispiel für Verständlichkeit an (M. II, 332); er merkt in seiner „Geschichte der Poesie der Griechen und Römer" an, daß Lessing die Absicht hatte, aus seiner Behandlung der sichtbaren Gegenstände zu beweisen, daß Homeros nicht blind gewesen sein könne (M. I, 258). Er nennt Fichte und Lessing, weil sie nicht müde geworden sind, gegen die Torheit anzukämpfen, deren Unscheinbarstes oft den Keim zu einer endlosen Reihe von Verwüstungen in sich trägt, die „Friedensfürsten der künftigen Jahrhunderte" (M. II, 266). Er erinnert,

[1]) Sogar einen „roten Lessingschen Schrank" hatte Schlegel in Berlin (Dilhey III, 136).

außer an Winckelmann, Goethe und Fichte, an Lessing als Beispiel dafür, daß die Kunst und die Wissenschaft die Nationalgötter der Deutschen sind, und daß der Geist, die Kraft der Tugend in der Behandlung der Wissenschaften, den Deutschen von anderen unterscheide (M. II, 304). Er denkt bei den Ausdrücken „seine Philosophie, meine Philosophie" immer an die Worte im Nathan: „Wem eignet Gott? Was ist das für ein Gott, der einem Menschen eignet?" (M. II, 217). An Lessing, der das Suchen nach Wahrheit dem Besitz der Wahrheit vorzog, mag er gedacht haben bei dem Athenäumsfragment: „Man kann nur Philosoph werden, nicht es sein. Sobald man es zu sein glaubt, hört man auf, es zu sein" (M. II, 211). Ein Fragment, das auch in die Eisenfeile aufgenommen wurde.

Vor allem aber zeigen die Schriften aus dieser Zeit an, daß Lessing für Schlegel ein ganz neues Interesse gewonnen hatte. Schlegels „höchster literarischer Wunsch" war, eine Moral zu stiften (Dilthey III, 80)[1]) und eine neue Bibel zu schreiben. Schon in den Athenäumsfragmenten meint er, die Bibel sei bloß ein liebenswürdiges Privatbuch, das nur nicht Bibel sein sollte (M. II, 205). Er fand, es gäbe noch keine Religion, „noch keine durchaus gebildete Menschen" (M. II, 300), und meinte, es sei frevelhafter, als Repräsentant der Religion aufzutreten, als eine Religion stiften zu wollen (M. II, 295); denn weil die Religion ewig, sich selbst gleich und unveränderlich wie die Gottheit sei, eben deshalb erscheine sie immer neu gestaltet (M. II, 295). Zu wundern sei es nicht, schreibt er später, wenn jugendliche Gemüter zu früh oder auf eine verkehrte Weise von diesen großen Ideen von der Natur, von Gott, der Freiheit, Vernunft und dem fortschreitenden Denken ergriffen werden; daß sie alsdann völlig überwältigt und ganz hingerissen, bald auf der einen Seite, sich eine eigene und neue Religion zu bilden und selbst gleichsam zu machen, den falschen Trieb haben (W. XII, 7). Als Vorgänger für seine biblischen und religiösen Projekte nun nahm Schlegel Lessing in Anspruch. Er schreibt in einem Brief an Novalis (2. Dez. 1798): „Nun habe ich aber eine Bibel im Sinne, die ... ganz buchstäblich und in jedem Geist und Sinne Bibel wäre... Lebte Lessing noch, so brauchte ich das Werk nicht zu beginnen. Der Anfang wäre dann

[1]) Vgl. Reden über die Religion. 355, 360, 279, 280, 361.

wohl schon vollendet. Keiner hat von der wahren und neuen Religion mehr geahndet als er. Nicht bloß Kant ist hier weit zurück, sondern auch Fichte und Jacobi und Lavater. Einige Millionen der letzten Sorte in den Schmelztiegel geschüttet, geben noch nicht so viel solide Materie und reinen Äther der Religion, wie Lessing hatte" (Raich N. 83; 86). Auch in den Ideen beruft Schlegel bei seiner Prophezeiung des neuen ewigen Evangeliums sich auf Lessings Weissagung (M. II, 299), und in der Besprechung von Schleiermachers Reden über die Religion heißt es: „Religion in dem Sinne, wie der Verfasser sie nimmt, ist, etwa einen unverstandenen Wink Lessings abgerechnet, eines von den Dingen, die unser Zeitalter bis auf den Begriff verloren hat, und die erst von neuem wieder entdeckt werden müssen" (M. II, 308). Schlegel meint, wie er in einer Anmerkung erklärt, die Stelle vom 3. Weltalter in der Erziehung des Menschengeschlechts, wo unter anderm die merkwürdigen Worte stünden: „Ja, es wird kommen, das neue Evangelium usw.".[1]) Diese Worte Lessings geben Schlegel Gelegenheit zu einem Sonett, dem er, mit Beziehung auf Jacobis Schrift, den Titel gibt: „(auch) Etwas, das Lessing gesagt hat", und mit dem er im Abschluß des Lessing-Aufsatzes den Faden neu anknüpft. Das sei es, was ihm Lessing so wert mache, und wenn Lessing nichts Bedeutendes gesagt hätte als dies eine Wort, so müßte er ihn schon darum ehren und lieben. Dann wieder macht es freilich den Eindruck, als ob Schlegel Lessing doch, wie Lessing sagte: „mit Zweifel", wie Schlegel diesen Ausdruck romantisierte: „mit Ironie" bewundere. Er schreibt: „Von einer guten Bibel fordert Lessing Anspielungen, Fingerzeige, Vorübungen; er billigt auch die Tautologien, welche den Scharfsinn üben, die Allegorien und Exempel, welche das Abstrakte lehrreich einkleiden; und er hat das Zutrauen, die geoffenbarten Geheimnisse seien bestimmt, in Vernunftwahrheiten ausgebildet zu werden. Welches Buch hätten die Philosophen nach diesem Ideal wohl schicklicher zu ihrer Bibel wählen können, als die Kritik der reinen Vernunft?" (M. II, 265). Auch wenn er in einem Brief an Wilhelm vom Mai 99

[1]) Schlegel bezieht sich auf Mendelssohn (Vgl. „Gedanken Verschiedener, be Gelegenheit einer merkwürdigen Schrift". Jacobi W. II, 396), wenn er fortfährt, daß von dieser Stelle Lessings Freunde unstreitig bald sagen würden, daß er sie unmöglich im Ernst meinen konnte.

schreibt, Jacobi stünde, was Genie zur Religion beträfe, selbst unter Lessing ebenso tief, wie als Dichter unter Goethe, als Denker unter Fichte (Br. 421), so wird man aus diesem Selbst schließen müssen, daß Schlegel Lessings Genie zur Religion nur für verhältnismäßig groß hielt. Er sah eben in Lessing nur den Vorläufer,[1]) in sich selbst aber den wahren Messias und liebte ihn wegen der Worte von dem neuen Evangelium, weil Lessing sie sagte, trotzdem er ganz in klarem Verstande lebte, „fast ohne Phantasie war, außer im Witz", und weil er sie mitten aus der dicht umgebenden Gemeinheit heraussagte, „wie eine Stimme in der Wüste" (M. II, 415; 416). Schlegel findet bei Lessing seine eigene intellektualistische Veranlagung, aber auch die Überwindung des Rationalismus. Lessing wandte sich, wie man in seinen späteren Schriften sieht, von der Aufklärung ab, als er übersehen konnte, wohin die einseitig intellektualistische Richtung führt. Friedrich Schlegel, weil er später lebte, sah das schon früher. Als Zeitgenosse Schlegels würde Lessing sich, bei seinem Widerspruchsgeist besonders, vielleicht von Anfang an in Gegensatz zum Rationalismus gestellt haben, und Schlegel hätte es zur Zeit Lessings wohl kaum in dem Maße getan wie später. Die Überwindung des Intellektualismus ist es, die Schlegel bei Lessing bewundert. Er sieht in ihm die Keime zu den Mitteln und Werkzeugen der Synthesis von Goethe und Fichte, von Poesie und Philosophie, die, wie er an Novalis schreibt, nichts anderes gebe als Religion (Raich Nr. 87 f; M. II, 294), und die er vollendet schon bei Plato findet. Platos Philosophie nennt er daher eine würdige Vorrede zur künftigen Religion (M. II, 292). Weil Religion nur durch die Verbindung vom Denken und Erleben des Göttlichen entsteht, muß zu der Begeisterung des Denkers und zur Vernünftigkeit des sittlichen Menschen der ursprüngliche Sinn und die Einbildungskraft des Dichters kommen, und der durchaus gebildete, d. h. der religiöse Mensch muß nicht nur den Instinkt der Göttlichkeit haben, Idealist

---

[1]) Schlegel konnte nicht einmal wissen, daß Lessing — nach einem Brief des Malers Müller in Rom an einen Freund in Deutschland vom Mai 1806 — gemeint hatte, die gegenwärtige Verfassung des Christentums könne kein halbes Säkulum mehr dauern und es sei darum vernünftig getan, einen so morschen Bau abzutragen, damit solcher beim Einstürzen nicht zuviel ruiniere (Veröff. im Morgenblatt für gebild. Stände. 1820. Nr. 48. S. 110).

sein, sondern sein Geist muß durch die Poesie mit der Natur befreundet werden; er muß zugleich Realist sein, das Gefühl des Lebens muß gesättigt sein mit der Idee des Unendlichen (M. II, 305; 329; 321; 299; 298). Wo die Philosophie aufhört, muß die Poesie anfangen; denn Religion ist nur ein unsichtbares Element der Mystik, und man muß sich aus der Philosophie durch Poesie retten, um zur Mystik zu gelangen (M. II, 294; Dilthey III, 120; 121). Lessing hatte diesen Weg eingeschlagen; er hatte in der ganzen Fülle seiner Menschheit sich auf das Unendliche bezogen, also Religion gezeigt (M. II, 297). Aber doch konnte Schlegel kein großes religiöses Genie in ihm sehen, weil Lessing infolge seiner Veranlagung zu wenig Teil hatte am Weltgeist der Poesie. Im Abschluß des Aufsatzes will Schlegel Lessing ganz der Philosophie vindizieren. Allerdings konnte Lessing auch nur deshalb Philosoph sein, weil er Religion hatte; denn: „Nur durch Religion wird aus Logik Philosophie, nur daher kommt alles, was diese mehr ist als Wissenschaft" (M. II, 290).

Schlegel will Lessing der Philosophie vindizieren, trotzdem von allen Fragmenten, die er auf die Welt warf, wie Schlegel schon im ersten Teil des Aufsatzes sagte, Lessings Philosophie am meisten Fragment geblieben sei (M. II, 147). Denn seine Anlage für die Philosophie sei zu groß und zu weit gewesen, als daß sie je hätte reif werden können; wenigstens hätte er das höchste Alter erreichen müssen, um nur einigermaßen zum Bewußtsein derselben zu gelangen. Auch hätte er, um aus seiner Philosophie klug werden zu können, historischen Geist haben müssen (M. II, 155). In demselben Sinne spricht Schlegel 1801 sich über den Philosophen Lessing aus. Für Lessings große Anlage zur Spekulation ist ihm schon Lessings Liebe zu Spinoza, in den Schlegel mit unglaublicher Begierde und Begeisterung sich wieder versenkt hatte (Dilthey III, 231), ein Beweis (M. II, 427). Aber zu den großen Erfindern könne Lessing nicht gezählt werden; er sei nur die Skizze eines vortrefflichen Philosophen geblieben. Schlegel legt aber auch durchaus kein Gewicht auf das Systematische. In der Philosophie, meint er, komme wenig oder nichts auf die Form an, „ja auch der Stoff und der Gegenstand macht es nicht". Es gebe Schriften, die ihrem Inhalt nach garnicht in diese Rubrik zu gehören schienen, und doch mehr Geist des Universums, also Philo-

sophie enthielten als viele Systeme. Die Behandlung der Charaktere, der Geist sei alles, und durch die Herrschaft des Innern über das Äußere, durch Ausbildung des Verstandes und der Gedanken und durch stete Beziehung auf das Unendliche könnten alle Studien philosophisch werden (M. II, 334). Philosophie sei nichts als eine Stimme, Sprache und Grammatik für den Instinkt der Göttlichkeit, der ihr Keim und, wenn man auf das Wesentliche sehe, sie selbst sei (M. II, 318), nichts anderes als der Geist der Universalität, die Wissenschaft aller sich ewig mischenden und wieder trennenden Wissenschaften, eine logische Chemie. Schon durch seinen Witz mußte Lessing sich als Philosoph legitimieren; denn aller Witz, meint Schlegel, sei „Prinzip und Organ der Universalphilosophie" (M. II, 238). Schlegel bekümmert sich denn auch gar nicht um Lessings philosophische Grundsätze; er will ihn nicht etwa deshalb der Philosophie vindizieren, weil er Lessing infolge des vorwiegend idealistischen Charakters seiner Philosophie (Ritter, 176) als Vorläufer Fichtes betrachtet, sondern seine Bewunderung gilt der philosophischen Natur Lessings. Lessing gehört zu denen, die sich für den ersten besten Umstand am Wege mehr interessieren, als für das anfängliche Ziel (M. II, 325). Im Aufsatz über Forster hatte er gesagt, daß aufrichtige und warme Wissenschaftsliebe, freier Forschungsgeist und stete Erhebung zu Ideen, daß ein großerReichtum der verschiedenartigsten Sachkenntnisse, die vielseitigste Empfänglichkeit und rückwirkende Selbsttätigkeit eines hellen Verstandes, feine Beobachtungsgabe, Entwicklungsfertigkeit, gesunde Vernunft, ein nicht bloß kühn, sondern auch treffend verbindender Witz, bei einem hohen Maß geistiger Mitteilungstätigkeit, kurz, daß die wesentlichsten Vorzüge der echten Lebensweisheit auf den schönen Namen eines Philosophen Ansprüche geben (M. II, 138). Lessing den Philosophen stellt Schlegel auf eine Stufe mit den Großen wie Spinoza und Fichte, weil man nicht, wie bei Jacobi und Kant, Absicht im Ganzen bei ihm findet, sondern weil bei ihm, wie bei jenen, die Tendenz alles ist und Absichten nur in einzelnen Werken ausgedrückt sind. In der großen Tendenz seines philosophischen Geistes sieht Schlegel das Genialische Lessings; er ehrt ihn wegen dieser Tendenz ebenso wie wegen der symbolischen Form seiner Werke, die er als ihr entscheidendes Merkmal betrachtet. Denn nur von der Form der Lessingschen Philosophie könne die Rede sein,

nicht von dem Stoff, dem System seiner Gedanken. Wegen ihrer symbolischen Form gehören Lessings Werke in das Gebiet der höheren Kunst (M. II, 426; 427). Wenn auch kein Dichter, so ist Lessing für Schlegel also doch ein Künstler. Künstler ist, wem es Ziel und Mitte des Daseins ist, seinen Sinn zu bilden, wer eine originelle Ansicht des Unendlichen, wer sein Zentrum in sich selbst hat (M. II, 290; 291; 294). Das Wesen der höheren Kunst besteht in der Beziehung auf das Ganze. Weil außer dem Höheren, worauf gedeutet wird, nur die Bedeutung Dasein und Realität hat, soll jedes Gedicht, jedes Werk das Ganze bedeuten, und durch die Bedeutung und Nachbildung auch wirklich sein. Das Endliche soll mit der Wahrheit des Ewigen in Verbindung gesetzt werden; dies geschieht durch Allegorie, durch Symbole, die daher an die Stelle der Täuschung treten sollen (M. II, 427; 428).

Lessings symbolische Form, meint Schlegel, zeige sich am klarsten und faßlichsten in „Ernst und Falk“, seinem gebildetsten, vollendetsten Produkt; sie sei dieselbe wie die des Plato, nämlich die der Parabel, die immer nur als Bruchstück erscheinen kann, weil ihr eines Zentrum in der Unendlichkeit liegt (M. II, 428; 429). „Eine solche transzendente Linie war Lessing, und das war die primitive Form seines Geistes und seiner Werke.“ „Transzendent“ hatte Schlegel in einem Athenäumsfragment erklärt, „ist, was in die Höhe will, und nicht kann oder nicht soll“ (M. II, 272). Er meint denn auch in der Elegie, die den Aufsatz abschließt, und deren Titel „Hercules Musagetes“ Dorothea sehr wohl ausgedacht fand, weil Wilhelm und Friedrich sich darin charakterisiert, alles andere aber kritisiert hätten (Dilthey III, 25): wer das kenne, was die geschwungene Bahn treibe, die sich ins Weltall hinaus verliert, könne „im gefälligen Kreis noch schöner vollenden das Ganze“ (M. II, 431). Was für eine Vorstellung Schlegel sich von Lessings Form machte, erkennt man daraus, daß er gegen Schleiermacher, der den Aufsatz formlos gefunden hatte, behauptete, seine Form sei, alles Individuelle beiseite gesetzt, dieselbe wie die Grundlinien von Lessings Form. Er war entrüstet, daß Schleiermacher — wie wohl jeder Unbefangene — für einen Notbehelf ansah, was er für einen Triumph der Beredsamkeit hielt (Dilthey III, 269f.).

Lessing war, nach Schlegels Ansicht, kein Dichter, kein Kunstkenner der Poesie und nur die Skizze eines vortrefflichen Philo-

sophen. „Er selbst war mehr wert als alle seine Talente", hatte Schlegel 1797 gesagt. Jetzt verhilft ihm ein Ausspruch Lessings[1]) zu der Formel für das, was Lessing denn eigentlich war. Eine „Mischung von Literatur, Polemik, Witz und Philosophie." Diese Mischung eben sei es gewesen, die ihn schon früh zu Lessing gezogen habe und noch an ihn feßle; eine Behauptung, die ebensowenig den Tatsachen — die überhaupt für Schlegel nichts Starres haben — entspricht, wie die, er habe sich Lessing früh zum Leitstern erkoren (M. II, 416). In der Elegie will Schlegel durch die Stelle, die er Lessing darin angewiesen hat, besser als durch alles andere den Grad und die Art der Ehrfurcht ausdrücken, die er für ihn hegt (M. II, 425). Er gibt ihm hier den Ehrenplatz neben Goethe: „Lessing und Goethe, die haben die Bildung der Deutschen gegründet" (M. II, 430).

Unter dem Eindruck von Lessings Persönlichkeit hatte Schlegel den ersten Teil des Aufsatzes geschrieben; er glaubte, diese Persönlichkeit entdeckt zu haben und als Geistesverwandter Lessing besser zu verstehen, als er bis dahin verstanden worden war. Er hatte etwas zu sagen, als er sich anschickte, den Aufsatz zu schreiben. Je mehr er Romantiker und der Geist des Mystizismus das Wesentliche im Athenäum geworden war (Europa I, 52), desto mehr mußte er fühlen, wenn er Lessings Werke jetzt wieder zur Hand nahm, daß Lessing schließlich doch kein Romantiker und kein Prototyp von Friedrich Schlegel gewesen war. Da er nun sich mit Lessing nicht mehr identifizieren konnte und ein neues Verhältnis zu ihm sich erst anbahnen mußte, hatte er über ihn vorläufig eigentlich nichts zu sagen. Im Beschluß des Aufsatzes nimmt denn auch Friedrich Schlegel selber einen viel größeren Platz ein als Lessing. Sich selber hatte er in Lessing geliebt und dieser Liebe im ersten Teil Ausdruck gegeben; jetzt ehrt er Lessing, weil Lessing ihm fremder geworden ist. Trotzdem Schlegel sich auch jetzt noch Mühe gibt, Lessing gewaltsam in die neue Zeit hineinzureißen, spürt man doch, daß es ohne rechte Überzeugung geschieht. Friedrich Schlegel hat angefangen, Lessing historisch zu betrachten. 1797 hatte er keine Gemeinschaft zwischen Lessing und seinen Zeitgenossen wollen

---

[1]) „Ich sage also, daß ich den III. Teil mit einem Mischmasch von Kritik und Literatur ausgefüllt habe, der sonst einen Autor deutscher Nation nicht übel zu kleiden pflegte" (W. V, 268).

gelten lassen, jetzt weist er schon drauf hin, daß Lessing von Gemeinheit umgeben war (M. II, 416; 429), und deutet an, daß er zu kämpfen hatte, um sich über seine Umgebung zu erheben. „Was soll man zu dem Manne sagen", so schließt der Aufsatz, „den sein Genie mitten aus dieser Gemeinheit und dieser Fülle von falschen Tendenzen grade in der Form des Ganzen der Höhe des erhabensten Philosophen und des kunstreichsten Redekünstlers näherte?"

IV.

1801—29.

Je ein Teil des Aufsatzes über Lessing bezeichnet den Anfang und das Ende der eigentlich romantischen Periode Friedrich Schlegels. Der Herausgeber der „Europa" ist ein anderer als der Friedrich Schlegel der „Charakteristiken und Kritiken"; aber wie das ganz persönliche Verhältnis zu Lessing im Anfang der romantischen Periode sich schon in der vorromantischen Zeit angebahnt hatte, so weist die Objektivität, mit der Schlegel im Beschluß des Aufsatzes Lessing zu betrachten anfängt, schon in die nachromantische Zeit. In der „Europa" zeigt sich kein Versuch mehr, Lessing in die neue Zeit hineinzureißen. Er gehört, wie Klopstock und Winckelmann, zu den Stiftern und Gründern der deutschen Literatur im 18. Jahrhundert (Europa II, 43), die alle drei auf verschiedene Weise des größten Lobes und Ruhmes würdig und alle drei von dem entschiedensten Einfluß auf unsere Nation gewesen seien. Trotzdem ergibt sich aus den weiteren Ausführungen Schlegels, daß Lessing hinter Klopstock und Winckelmann zurückstehen muß.

Schlegel hatte Lessing ganz der Philosophie vindiziert. Er meint aber jetzt, die Philosophie selbst sei nur Organon, Methode, Konstitution der richtigen, d. h. göttlichen Denkart, welche eben das Wesen der wahren Poesie ausmache. Sie sei also nur Bildungsanstalt, Werkzeug und Mittel zu dem, was die Poesie selbst sei. Die Poesie, die den Mittelpunkt im Ganzen der Kunst und Wissenschaft ausmache, macht Schlegel auch zum Mittelpunkt seiner Bestrebungen (a. a. O. I, 47). Höhere Poesie und Mythologie sei nur eins (a. a. O. I, 57), daher Klopstocks Bedeutung; denn Klopstock habe eine mythische Poesie gewollt und dadurch in der Dichtung den allein richtigen Weg eingeschlagen (I. 43). Weil so die Poesie die zentrale Stellung in Schlegels Interesse einnimmt, sind es hier nicht, wie in der Elegie, Goethe und Lessing, welche die Bildung der Deutschen gegründet haben, sondern Goethe allein „ist als die Basis unserer Bildung zu betrachten" (I, 44). Winckelmann ist in Schlegels Augen

ein Vorgänger Goethes. Seine Kunstgeschichte, „philosophischer als noch keine war, weil sie in klarer Einfalt ist, was jede Geschichte sein sollte, Naturgeschichte, Physik, die den inneren Organismus der Bildung entwickelt“, sei eben deswegen „unbewußte Poesie“ (a. a. O. I, 44).

Schlegel unterscheidet jetzt zwischen exoterischer und esoterischer Poesie. Exoterisch nennt er diejenige, welche das Ideal des Schönen in den Verhältnissen des menschlichen Lebens darstelle und sich in die Sphäre desselben beschränke, d. h. die dramatische. Esoterisch ist die Poesie, die über den Menschen hinausgeht und zugleich die Welt und die Natur zu umfassen strebt, wodurch sie mehr oder weniger in das Gebiet der Wissenschaft übergeht. Schlegel rechnet zu dieser Gattung umfassende didaktische Gedichte, deren Zweck doch kein anderer sein könne als der, die eigentlich unnatürliche und verwerfliche Trennung der Poesie und Wissenschaft wieder aufzuheben und zu vermitteln. Auch den Roman, welcher davon ausgeht, das der Poesie entgegengesetzte Element des gemeinen Lebens zu poetisieren, rechnet Schlegel zur esoterischen Poesie (I, 55). Bei diesen noch ganz romantischen Kunstanschauungen nimmt es nicht wunder, daß Lessing als literarische Persönlichkeit neben Winckelmann, Klopstock und Goethe nicht als Dichter und Kunstrichter, sondern als Journalist erscheint. „Lessings Geist, sein dialektischer Scharfsinn und polemischer Witz, seine ganze literarische Eigentümlichkeit und Vielseitigkeit“, schreibt Schlegel, „wird noch so lange ein nachahmungswürdiges Beispiel für uns bleiben, als der gegenwärtige Zustand der Literatur dauert, so lange es noch Journale und Broschüren gibt und geben muß“ (II, 44).

1797 hatte Herder Fragmente aus Lessing unter dem Titel: „Funken aus der Asche eines Toten“ herausgegeben (Suph. XVIII, 165ff.). 1804 erscheinen von Friedrich Schlegel zusammengestellte und mit Begleitreden versehene Fragmente aus Lessing unter dem Titel: „Lessings Geist aus seinen Schriften, oder dessen Gedanken und Meinungen“. Wie Herders Aufsatz Schlegel Veranlassung zu seinem eigenen gegeben hatte, so mag er auch jetzt an diese Veröffentlichung Herders gedacht haben. Auch darin folgt er Herder, daß er Lessings Freimäurergespräche nicht nur abdruckt, sondern auch fortsetzt. In dieser Fortsetzung wird der Fichtesche Idea-

lismus als höchste Form der menschlichen Entwicklung hingestellt, durch den ein neues Gesetz aller öffentlichen und geheimen Gesellschaften gefunden sei (III, 410).

Beim ersten Lesen der Begleitreden, beim Durchsehen der Fragmente selbst fällt eine merkwürdige Ungleichheit auf. Offensichtlich kreuzen sich hier zwei verschiedene Auffassungen: die subjektive von der ersten Hälfte des Aufsatzes und die objektive vom Beschluß. Eine Erklärung für diesen Widerstreit findet man, wenn man sich die Beweggründe für die Veröffentlichung und ihre Entstehungsgeschichte vergegenwärtigt. Eschenburg meinte: „Der Herausgeber dieser Bände, die der Franzose einen Esprit de Lessing nennen würde, möchte schwerlich dem Verdachte des Publikums ausweichen können, daß der erste Gedanke seiner Unternehmung von der merkantilischen Spekulation erzeugt sein könne, in kurzer Zeit und mit leichter Mühe drei nicht schwache Bände an den Mann zu bringen, die wenig eigene Arbeit kosteten, und wovon bei weitem der größte Teil fremdes Gut ist (Neue Allg. D. Bibl. 102; 86ff.). Brinkmann ist, wie er an Jacobi schreibt (21. August 1804), überzeugt, daß die neue Sekte, die in ihrem innersten Herzen ebensowenig an Goethe glaube wie an Lessing, Lessing durch gehörige Exegese zu dem Ihrigen umwandeln wolle. Wie im Aufsatz durch willkürliches Raisonnement Lessing den Aufklärern entrissen werden sollte, so solle er hier gar als ein Vorläufer der neuen Sekte hingestellt werden, die sich so vorzüglich berufen glaube, „die sinkende Religion aufrecht zu erhalten und das verwitterte Christentum neu zu beleben“ (Zöpp. 333ff.).

Dafür, daß die Lessingausgabe eine merkantilische Spekulation war, spricht, daß Schlegel in Paris sich in der größten Geldnot befand und immer darauf bedacht war, einen Ausweg daraus zu finden. Fragmente aus Lessing herauszugeben, konnte ihm um so eher geeignet erscheinen, als er die Auswahl schon getroffen hatte, ehe er 1797 den Aufsatz schrieb (M. II, 151). Daher fühlt er sich denn auch bewogen, in den Einleitungen das Mühevolle dieser Arbeit zu betonen: die Auswahl sei das endliche Resultat einer nach allen Richtungen unzählig oft wiederholten Lektüre und einer immer von neuem der Prüfung unterworfenen Durcharbeitung (II, 7) — was nicht für Schlegels reines Gewissen spricht. Außerdem hatte er ein ungeheures Magazin von Materialien, von Papierhaufen, die er

stündlich mehrte, wie Dorothea erzählt (Dilthey III, 110). So die Vorarbeiten zu seiner Enzyklopädie, die ihn, wie er Schleiermacher schreibt, seit Jahren die meiste Zeit kostete (Dilthey III, 152), und als die er dann schließlich, wenngleich vor der Hand nur in fließender, progressiver Gestalt, die „Europa“ angesehen wissen will (a. a. O. III, 336). Aber die Europa erlebte nur den Jahrgang 1803, und es ist kaum wahrscheinlich, daß alles, was Schlegel an eigenem Material dazu schon gesammelt hatte, aufgebraucht war. Mit der Besprechung des alten Planes der Enzyklopädie füllt er in der Lessingausgabe mehrere Seiten, die wie eine Einleitung zu dem geplanten Werk anmuten (L.s Geist II, 10ff). Es ist überdies bekannt, daß Schlegels Zeit in Paris ganz in Anspruch genommen wurde durch seine indischen Studien und durch philosophische Vorlesungen. Schon aus diesem Grunde muß man annehmen, daß er einfach das Material nahm, welches er aus Lessing zusammengestellt hatte, und daß er die Einleitungen, um sie zu verlängern und die Anzahl der Druckbogen zu vermehren, mit Restbestandteilen seines Lagers farcierte. Die Ungleichheit im Ton der Einleitungen schon weist darauf hin, daß sie zu verschiedenen Zeiten geschrieben sind.

Daß das, was Schlegel neu hinzufügte, dem Zwecke dienen sollte, von dem Brinkmann spricht, darauf deutet ein Brief Dorotheas an Karoline Paulus hin. Das Buch über Lessing, schreibt sie, müßte Friedrich eigentlich in Bayern sehr empfehlen, weil in den Kommentaren und in den Zusätzen, die von ihm selber sind, seine Ansicht von dem jetzigen Zustande der Philosophie und der Literatur in Deutschland bestimmt genug entwickelt sei, daß man wohl daraus sehe, wie ganz anders seine eigene Philosophie und wie er so „gar nicht Schellingisch“ sei (Raich D. 152f.). Schlegel wollte Freunde, Feinde und Gönner darauf aufmerksam machen, daß sich eine Wandlung mit ihm vollzogen hatte. Dorothea schreibt Ende 1805 an Karoline Paulus als Antwort auf die (unrichtige) Nachricht, daß Tieck katholisch geworden sei: „Die öffentliche Handlung, dünkt mich, wäre hier nicht wichtig, im Herzen war er es längst und viele andere mit ihm“ (Raich D. 158). Auf den Vorwurf, sie ließe sich von der modischen katholischen Wut hinreißen, antwortet sie um dieselbe Zeit: von Friedrichs Streben sei eigentlich die Rede, da sie selbst nichts anderes wolle, als sich ihm anschließen; sein Streben und sein Verlangen aber sei nach Wiederherstellung des

echt christlichen Glaubens (a. a. O. 159). Dieselbe Gesinnung offenbart sich schon 1804 in den Begleitreden.[1]) Schon 1802 ist das einzige was Schlegel in Spinoza wert hält, die Liebe — sehr im Gegensatz zu seiner früheren unbeschränkten Begeisterung (Dilthey III, 315). Schlegels Sympathie gehört jetzt durchaus dem Katholizismus, wenngleich er sagt, daß er an die Stelle des Alten das Allerälteste, das Urchristentum setzen möchte (L.'s Geist III, 11f.). Die protestantische Denkart sei aus der Sphäre der Religion in die bürgerliche Welt hinausgetreten, schreibt er. Während die positive Religion, der Katholizismus, sich immer mehr fixiert und sich zugleich verfeinert habe, sei im Protestantismus fast nichts unverändert geblieben als die Veränderlichkeit selbst (a. a. O. III, 10f.). Der einzig wahre Weg sei die Rückkehr zum Primitiven und Positiven. Weil nun Lessing ihm zum Mittler dienen soll, nimmt er ihn ebenfalls für diese Gesinnung in Anspruch. Auch jetzt sieht er als den wichtigsten Punkt in Lessings Glaubensbekenntnis die Verkündigung eines neuen Evangeliums an, die Meinung von einem dritten Weltalter, den Glauben an eine große Palingenesie der Religion; faßt aber dies so auf, als habe Lessing dem Christentum eine Dauer „nicht nach Jahrhunderten, sondern nach Jahrtausenden" prophezeit (III, 21f.).[2]) Schlegel konnte freilich nicht leugnen, daß Lessing Protestant war, und zwar mit aller Kraft seines Geistes und aus Herzensgrunde; aber, meint er, „wenn man etwas nur recht ist, sei es was es wolle, wenn es auch noch nicht ganz das Rechte wäre, das führt früher oder später dem Rechten wenigstens näher" (III, 3). Und Lessings Verdienst sei es, den rettenden Rückweg in die Religion wenigstens eingeschlagen zu haben (III, 12). Lessing sei ein Verfechter und Verkündiger der wahren Religion gewesen (III, 20).

Außerdem stellt Schlegel nicht nur in der schon früher getroffenen Auswahl aus Lessing, sondern auch in den Begleitreden seine Ähnlichkeit mit Lessing ins hellste Licht. Er verteidigt also seine eigene frühere Freigeisterei, wenn er über die Lessings schreibt:

---

[1]) Vgl. auch Windischmann II, 540.

[2]) Vgl. dagegen Jacobi an Hamann 30. Dez. 1784: „Jedes Mißverständnis über seine wahre Meinung machte ihn zornig. Als seine Erziehung des Menschengeschlechts, nachdem sie vollständig erschienen war, von einigen für eine nicht unchristliche Schrift, beinahe für eine Palinodie angesehen wurde, stieg sein Ärger über die Albernheit des Volks bis zum Ergrimmen" (Zöpp., S. 398).

„Ja, eine gewisse Freigeisterei und Irreligiosität von der sthenischen Art, deren Quelle im Grunde doch religiös ist, ist dem Christentum wesentlich, ihm keineswegs entgegengesetzt" (III, 8). Er betont die Ähnlichkeit seiner Bestrebungen mit denen Lessings, wenn er schreibt, es könne nicht befremden und nicht überflüssig erscheinen, wenn der Freund der Philosophie auf alle nur immer erdenklichen Mittel denke, alle nur möglichen Wege einschlage, auf denen sich hoffen ließe, dem Geiste der Menschen beizukommen und sie endlich aus ihrem Schlummer wecken zu können (I. 6, f.). Geradezu als Vorbild, wegen der billigen Verachtung und Wegräumung des Mittelmäßigen und des Elenden, stellt er Lessing auf dafür, wie man immer weiter schreiten, immer strenger werden, immer unerbittlicher das Schlechte verfolgen solle (I, 38 f.; 62 f.). Es soll zweifellos eine Entschuldigung auch für seine eigenen philosophischen Fragmente sein, wenn er meint, freiere Formen wären geeigneter, den Geist des Selbstdenkens zu erregen, als die ganz strenge Methode (I, 7). Er weist auf sie deutlich hin mit der Behauptung: „Ähnliche Schriften Anderer mögen noch größere Massen von Ideen aus der inneren Fülle der verschiedenartigsten Wissenschaften und Künste in noch gedrängterer Kürze enthalten" (II, 17). Zugleich mit Lessings Fragmenten verteidigt er auch seine eigenen gegen den Vorwurf der Formlosigkeit. Absolute Formlosigkeit sei dem Künstler nicht möglich; was den Geist des Ganzen ausdrücke durch eine eigentümliche Verknüpfung des Einzelnen, würde mit Recht Form genannt. Die Form des Ganzen sei es, was Lessings Schriften so genialisch auszeichne. Auch seine eigenen Fragmente wollte Schlegel nicht einzeln, sondern als Ganzes beurteilt und aufgefaßt wissen (Dilthey III, 90). Er spricht ebenfalls mit für seine eigenen Fragmente in der Darlegung, daß Lessings Fragmente deshalb als ein Ganzes betrachtet werden könnten, weil die darin vorherrschende Geisteskraft der Witz sei, „freilich ein energischer, ernster Witz, der mit klarer Einsicht und streng ihren Weg sich bahnender Absicht so innig verbunden war, daß man nicht mehr sagen kann: dies ist Vernunft und dies ist Phantasie; dies ist der Ernst, der gemeint ist, und dies nur das Geistreiche des Ausdrucks" (L.'s Geist I, 8 f.).

Seine eigene Laufbahn war von jeher „mehr als kometenhaft", wie Aug. Wilhelm später sagte. So preist er es nun auch an

Lessing, daß er „kühn von einem zum andern überging, in unregelmäßiger Laufbahn, viele Systeme, sehr viele Fächer der Literatur durchschneidend", und er rühmt Lessings Kühnheit, das Joch auch der verjährtesten, ja kurz vorher noch von ihm selber heilig gehaltenen Irrtümer abzuwerfen (a. a. O. I, 33; III, 4). Durch Parallelen, die Schlegel zwischen Lessings Zeit und seiner eigenen zieht, tritt seine Absicht, über Lessing die Aufmerksamkeit auf sich selber zu lenken, noch deutlicher hervor. So, wenn er die Kraftgenies, welche die Resultate der Lebensarbeit Lessings illusorisch zu machen drohten, vergleicht mit dem „Pöbelhaufen verdorbener Zeitungsschreiber, Speichellecker und Verläumder alles Edlen und Vortrefflichen in der Literatur" (I, 57).

Noch andere persönliche Ähnlichkeiten hebt Schlegel hervor. Er hatte allmählich angefangen, unter seiner Unpopularität zu leiden, besonders weil materielle Nachteile damit verknüpft waren; daher erinnert er nun mit beredter Wärme daran, daß Lessing verfolgt und gehaßt wurde, weil er rechtschaffen und freimütig war, und daß er durch die Bedürftigkeit beschränkt ward. Wieder wird die Beziehung deutlich durch ein Hinüberspringen und Anspielen auf die eigene Zeit; denn für die Lessings paßt es viel weniger als für seine eigene, wenn er sagt, daß ein unseliger Wucher- und Schwindelgeist herrsche (I, 149). Schlegel beklagt sich in seinen Briefen aus Paris mehr als einmal über Vereinsamung; daher beklagt er nun auch Lessing vor allem deswegen, weil er so allein stand in seinem eigentlichen Tun und Streben (I, 150). Unter dem Eindruck der Persönlichkeit Lessings, die durch Lessings Briefe, aus denen er ebenfalls Fragmente gibt, wieder lebendig geworden war, findet er, wie im Aufsatz, aus warmer persönlicher Empfindung geflossene Worte. Wie Herder bricht er in der Nachschrift zu den Briefen zuletzt in eine Apostrophe an den Leser aus: „Für uns hat er gelebt und geschrieben, so laßt uns denn auch in seiner Gesinnung weiter leben, dem gleichen Berufe folgend, fortsetzen, was er nur anfangen konnte, und was keiner vollenden wird!" (I, 151).

Schlegel nimmt also die Tendenz des Aufsatzes in der Lessing-Ausgabe wieder auf; doch soll diese zugleich das im Aufsatz Begonnene fortführen und ergänzen. Einmal dadurch, daß Schlegel auf seine Weise darin eine ins Einzelne gehende Charakteristik

von Lessings Wirken zu geben versucht. Das Ideal einer solchen hatte er im Aufsatz geschildert. Lessing müsse charakterisiert werden nach den verschiedenen Stufen seiner literarischen Bildung, den Epochen seines Geistes, nach den vorherrschenden Richtungen und Neigungen seines Wesens, nach den verschiedenen Zweigen seiner Tätigkeit und Einsicht (M. II, 148). In der Widmung an Fichte bezeichnet er die Lessing-Ausgabe als einen Versuch, Lessings Geist und Gedanken ihrem Gange und ihrer Entstehung gemäß darzustellen, soviel wie möglich mit seinen eigenen Worten und nur, wo es unentbehrlich scheine, von einigen eigenen Erklärungen über die Bedeutung und den Standpunkt des Zusammengestellten begleitet (L.'s Geist I, 4). Dies Versprechen erfüllt freilich Schlegel nicht ganz; denn die Fragmente sind nicht durchaus chronologisch geordnet. Er bringt z. B. zuerst Fragmente aus der Dramaturgie, dann solche aus der Abhandlung über die Fabel, worin Lessing doch noch nicht die Einsicht über das Wesen des Dramas hat, wie als Hamburger Dramaturg.

Schlegel sagt: Er habe überflüssige Äußerungen und störende Zufälligkeiten hinweggenommen, um die Form von Lessings Denken in jeder Gedankenreihe und jeder Gedankenmasse zu zeigen (a. a. O. I, 18); denn er will, auch dadurch seine früheren Arbeiten über Lessing ergänzend, nun insbesondere hier die Charakteristik der Lessingschen Philosophie bringen (II, 6). Lessings Philosophie, so hatte er schon im Aufsatz gesagt, liege in einzelnen Winken und Andeutungen, oft an dem unscheinbarsten Ort anderer Bruchstücke, über alle seine Werke der letzteren und einige der mittleren und ersten Epoche seines geistigen Lebens verstreut (M. II, 147). Grade aber, wenn man daraufhin die Fragmente aus Lessing ansieht, wird ganz offenbar, daß Schlegel die Auswahl nicht jetzt erst zu dem Zweck getroffen hat, Lessings Philosophie zu charakterisieren; viele Aussprüche Lessings sind aufgenommen, die, wenn man den Begriff der Philosophie auch noch so weit faßt, kaum diesem Zwecke dienen können.

Einige Fragmente sind, wie Schlegel erklärt, aufgenommen worden, um die Schranken des Lessingischen Geistes zu bezeichnen (L.'s Geist I, 4). Mangelhaft erschienen Schlegel jetzt, wie in den vorhergehenden Arbeiten, Lessings Gedanken und Forschungen über die Kunst (a. a. O. I, 331). Absicht, Tendenz und die Ab-

lehnung des Dichters und Kritikers, sowie die Bewunderung des Menschen und Philosophen Lessing, kennzeichnen die Ausgabe als eine Wiederaufnahme und Fortsetzung des Aufsatzes von 1797. Weil aber Schlegel in der Ausgabe Lessing nicht wie im Aufsatz beurteilt, als ob er ein Zeitgenosse wäre, sondern ihn historisch betrachtet, kann sie vielmehr als Fortsetzung des Aufsatzbeschlusses von 1801 betrachtet werden. Was er damals angedeutet hatte, führt er jetzt aus und fordert auf, sich in die Zeit zu versetzen, in der Lessing lebte, um über die Freiheit und Kraft zu erstaunen, wie er sein Haupt über sein Zeitalter erhob (I, 64). Wenn er freilich auch jetzt noch meint, daß Lessings Begriffe von der Kunst mancher Berichtigung bedürfen mögen, so nennt er doch sein Streben, die Gattungen der Kunst streng zu scheiden, ein vortreffliches Bestreben, weil dadurch der Grund gelegt werde zu einer besseren Kritik; denn die Sonderung der Gattungen führe, wenn sie gründlich vollendet werde, früher oder später zu einer Konstruktion und Erkenntnis des Ganzen der Kunst und Dichtkunst (I, 33 f.). Freilich meint er dann, Lessing und Harris, der auf den Unterschied der in successiven und der in koexistenten Medien wirkenden und bildenden Künste aufmerksam machte, hätten wohl doch nur auf die äußerlichen Bedingungen bei diesem Unterschiede gesehen und nur zum Teil gefühlt, daß dieser Unterschied zusammenfiele mit der großen Scheidung alles höheren menschlichen Tuns und Denkens in Dualismus und Realismus. Die Trennung selbst sei auch keineswegs als etwas Letztes unbedingt anzunehmen und zu setzen, vielmehr sollen die Extreme vereinigt werden, als wodurch erst Zusammenhang in die Ideen gebracht werde (I, 333; 334). Schlegel bringt Berichtigungen und Einwände gegen die Lessingischen Kunstgrundsätze, betrachtet aber im ganzen jene Kunstforschung und Ästhetik des verflossenen Jahrhunderts als eine Stufe und einen Fortschritt, als den notwendigen Übergang von der früherhin allgemein herrschenden, ganz verkehrten Kritik zu der besseren, wahren, die durch Lessing, Winckelmann und andere ihm Ähnliche zuerst angeregt und wieder auf den rechten Weg des Altertums gebracht worden sei (I, 342 f.). Schlegel steht jetzt also, wie sich schon aus der Zusammenstellung mit Winckelmann erkennen läßt, nicht mehr auf dem Standpunkt, Lessing sei überhaupt kein Kunstkenner der Poesie; er gibt den Umständen Schuld, daß Lessing

nicht so glücklich zum Ziele gelangte, als man nach dem Maß seines Scharfsinns hätte erwarten sollen (I, 331, f). Und während er früher Lessings Unvermögen, gerade über Poesie zu urteilen, betont hat, meint er jetzt, Lessing sei in seinen Folgerungen und Anwendungen der gar nicht durchaus richtigen Prinzipien auf die Kunst der Poesie ungleich glücklicher gewesen, als wo er von der Malerei rede; dies sei auch nicht zu verwundern, da er von der Poesie mehr eigene Kenntnis hatte (I, 339). Weit entfernt, wie früher, den Unterschied der Kunstansichten hervorzuheben, weist Schlegel jetzt vielmehr auf die Bestrebungen des Kunstrichters Lessing hin, die ihn zu einem Vorläufer der Romantiker machen; so darauf, daß er die Literatur der Engländer, Italiener und Spanier bekannt machen wollte (I, 56). Während er, im Gegensatz zu seinen eigenen früheren Ansichten (vgl. M. II, 266), in der „Europa" Lessings unbedingter Verwerfung des französischen Klassizismus entgegengestellt hatte, daß daraus für den einzelnen Dichter nichts folge, der in dieser Gattung gearbeitet habe, und daß es verkehrt und unbegründet sein würde, sich in ein polemisches Verhältnis gegen die Tragödien des Corneille und Racine zu setzen (I, 60 f.; II, 117), billigt er es jetzt unbedingt, daß Lessing die Nachahmung der französischen Irrtümer ganz und gar vernichten wollte, und daß das Zeitalter Ludwigs XIV. ihm lächerlich war (L.'s Geist I, 56). Auch die Behauptung, es fehle Lessing an historischem Sinn und historischer Kenntnis, hält Schlegel jetzt nicht mehr aufrecht. Denn alles, was Lessing getan, gebildet, versucht und gewollt hat, will Schlegel unter dem Begriff der Kritik zusammenfassen. In der Philosophie, demjenigen Gebiete, für welches ihn eigentlich die Tendenz seines Geistes bestimmt habe, sei er nicht Systematiker und Sektenstifter, sondern Kritiker. Lessing habe alles mit kritischem Geist behandelt, Philosophie und Theologie[1]) nicht minder als Dichtkunst und Antiquität (a. a. O. I, 19 f; 36). Kritik aber solle man sich als ein Mittelglied der Historie und der Philosophie denken; ohne philosophischen Geist könne sie nicht gedeihen, ebensowenig ohne historische Kenntnis (I, 39).

Schlegel findet es jetzt nicht mehr nötig, im Einzelnen an Lessing zu mäkeln (I, 64); er hat den eigentlichen Standpunkt ge-

[1]) Ähnlich schon Karl Lessing: „Leugnen kann man aber nicht, daß er mehr ein kritischer als ein systematischer Philosoph und Theologe war" (L.s Leb. II, 84).

funden, aus dem seine Werke beurteilt werden müssen: Lessing sei der Schriftsteller einer erst werdenden Literatur gewesen, daher habe keines seiner Werke ein ganz vollendetes Kunstwerk sein können; einzig die hohe Tendenz und die Absicht sei in ihnen zu ehren, und nächstdem die Kraft, womit Lessing das, wonach er trachtete, durchzusetzen und die Hindernisse aus dem Wege zu räumen wußte (I, 60 f.). Schlegel läßt dem Kunstrichter Lessing Gerechtigkeit widerfahren; seine Bewunderung aber gehört dem Philosophen und dem Wahrheitsforscher. Als einen Versuch, Lessing an den Ort zu stellen, an den er gehört, bezeichnet er später die Lessingausgabe (D. Mus. III, 34). Dilthey betrachtet sie als eine schlecht maskierte Buchhändlerspekulation, die aber trotzdem das Beste enthalte, was bisher über Lessing gesagt worden sei (Erl. u. D. 6). Auch aus den vorhin angeführten Stellen wird man die Berechtigung seines Lobes erkennen können; denn in der Tat urteilt Schlegel hier über Lessing im freiesten und modernsten Geiste.

Trotzdem Schlegels Hauptinteresse dem Philosophen Lessing gehört, vergißt er in seinen nächsten Veröffentlichungen nicht, auf Lessings Verdienste um deutsche Sprache und Literatur hinzuweisen. In seinen „Vorlesungen über die neuere Geschichte“ erinnert er daran, daß Lessing die unschätzbaren Denkmale deutscher Sprache und deutschen Dichtergeistes, das Nibelungenlied und das Heldenbuch, kritisch zu erforschen und zu verstehen bemüht war (W. XI, 93). Ausführlich charakterisiert er den Kunstrichter Lessing in seinen Vorlesungen über „Geschichte der alten und neuen Literatur“. Lessing sei auch in der Kritik mehr Philosoph als Kunstbetrachter; ihm fehle die Ruhe, mit der Winckelmann Werke von hoher Vollkommenheit betrachte, und die Biegsamkeit der Phantasie, mit welcher Herder sich in die Poesie aller Zeiten und Völker zu versetzen wisse (W. II, 206). Auch hier spricht Schlegel von der ungünstigen Lage, in welcher die deutsche Sprache und Kunst sich zur Zeit Lessings befand, und aus welcher die Schriftsteller dieser Generation, Winckelmann und Lessing, sich erst herausarbeiten mußten (W. II, 198). Er beruft sich auf Lessing, als davon die Rede ist, wie die Franzosen den Aristoteles bezüglich der drei Einheiten mißverstanden haben (W. II, 107). Er weist auf Lessings sorgfältige Untersuchung über die Tempel-

herren hin (W. I, 220) und erinnert im „Deutschen Museum" (1813) an die Begeisterung, mit der Lessing und Winckelmann das Altertum ergriffen und sein Wesen von der Seite der Kunst erklärt haben (IV, 183). Er meint jetzt sogar, daß Lessing an Schärfe des Kunstgefühls die anderen Zeitgenossen weit übertroffen habe (a. a. O. 179). Dennoch wiederholt er auch hier, daß Lessings eigentlicher Beruf unverkennbar die Philosophie gewesen sei. Als er zur Höhe der männlichen Reife gelangt war, habe er die antiquarischen Untersuchungen, Theater- und Kunstkritik, denen er früher sein Leben gewidmet hatte, gleichwie Jugendübungen beiseite gelegt. Der philosophischen Erforschung der Wahrheit habe er sich mit einem Ernst, einer Begeisterung für die Sache hingegeben, wie vorher keinem anderen Geschäfte (W. II, 208). Der Philosoph Lessing gehört zu den „außer allem System stehenden ausgezeichneten Selbstdenkern der älteren Schule". Schlegel stellt ihn über Kant, „den Sektenstifter und Systemerbauer". Wenn auch nicht so systematisch, so sei Lessing doch tiefer in das Innere der Philosophie eingedrungen, und Schlegel meint, die deutsche Philosophie würde sich vielleicht glücklicher entwickelt haben, wenn Lessings freier und kühner Geist dazu fortdauernd mitgewirkt hätte, als es nachher durch Kant allein geschah (W. II, 211). Denn die Philosophie nennt Schlegel das allgemeine Wissen, welches den ganzen Menschen umfaßt, die Methode des freien Denkens (W. XII, 209); die Fähigkeit zu philosophieren sei die Fähigkeit, sich zum Unendlichen zu erheben (L.'s Geist III, 20). Die Philosophie sei in jeder Literatur die Hauptsache, sie sei die Liebe zu dem geistigen Wissen und inneren Verstehen des Lebens, man könne sie ebenso passend die „Lehre von der Sehnsucht oder die Wissenschaft der Sehnsucht" nennen (D. Mus. II, 262; W. XII, 42). Philosophie ist ihm die dem Menschen angeborene und natürliche Wißbegierde, insofern es eine allgemeine ist, die nicht gleich von Anfang auf einen besonderen Zweck oder Gegenstand beschränkt ist, das Streben nach der inneren Gewißheit und göttlichen Wahrheit (W. XV, 7, f.). Grade also, weil Lessing zunächst nur die Wahrheit selbst und ihre eigene Befriedigung im Auge hatte und sich daher rhapsodisch mitteilte, zeigt sich in ihm der wahre Charakter des Philosophen viel deutlicher als in solchen, die eigene Systeme aufstellen (D. Mus. III, 35). Er steht als Philosoph so hoch, weil

die gewöhnlichen Fragen und Streitigkeiten kein Interesse für ihn hatten, weil er gerade auf das Ziel, auf die Wahrheit der Religion ging und in der Erziehung des Menschengeschlechts, den Freimaurergesprächen und in seinen Streitschriften Punkte berührte, welche die eigentlichen Hauptgegenstände der höheren Philosophie angehen (a. a. O. II, 289). „Philosophie und Religion sind nicht zu trennen", meint Schlegel; „beide sind nur in Buchstaben und Form verschieden, im Geist und Wesen aber völlig identisch" (Europa I, 51). Die Philosophie ist daher nicht bloß eine Wissenschaft oder eine Kunst, sondern zugleich und vor allem andern eine Tugend (D. Mus. I, 98). Hamann, Lavater und Lessing gehören zu den „Suchenden" des 18. Jahrhunderts, „welche den Spuren der verlorenen Wahrheit unermüdet nachgingen". „Diese drei einsamen Denker bilden einen von dem Streit der herrschenden Sekten und den Modeformeln der Schule ganz abgesonderten Kreis und eigenen Cyklus des angehenden höheren Nachdenkens für sich, in dessen Gange man wohl die ersten noch wenig entwickelten Keime einer christlichen Philosophie gewahr wird" (W. II, 209 f.). Schlegel zählt Lessing zu den „unbewußten deutschen Spiritualisten und christlichen Originaldenkern" Hamann und Lavater, weil sein „klarer Geist bis zu dem eigentlichen entscheidenden Wendepunkte der Offenbarung und Erkenntnis sowie auch besonders der Überlieferung und der Denkfreiheit durchdrang" (W. II, 210). „Merkwürdige und vortreffliche Suchende" nennt Schlegel diese drei auch im „Deutschen Museum", „wegweisende Sterne in die Nacht des Wahns" (III, 33 f.). Wie seinerzeit Herder in seinem Aufsatz getan hatte, so betont auch Schlegel jetzt, daß Lessing den Angriff des Reimarus auf die geoffenbarte Religion glaubte bekannt machen zu müssen, weil er überzeugt gewesen sei, es sei die Zeit gekommen, alle Zweifel nicht länger zu verschweigen, sondern hervorzuziehen, damit sie desto besser beantwortet werden und die Wahrheit ans Licht kommen möchte (W. II, 210). Auch im „Deutschen Museum" verteidigt Schlegel Lessing in diesem Sinne gegen Hamann, der freilich mit fühlbarer Achtung und Liebe von Lessing rede, wo immer er seiner erwähne, gegen seine philosophische Denkart indessen Mißtrauen gehegt habe (D. Mus. III, 48 f.). Schlegel findet eine auffallende Verwandtschaft in der ganzen Art und Manier von Hamanns Geist mit Lessings Wesen und Eigentümlichkeit; diese Ähnlichkeit

entspringe daraus, daß Witz und Tiefsinn, Scharfsinn und Gelehrsamkeit in den Schriften beider innigst vereint und gemischt seien. Lessing sei freilich, so bewundernswert die grade Kraft sei, mit der er nach der Wahrheit strebte, weit vom Ziele entfernt geblieben; darin stünde Hamann über ihm, der ihn auch an eigentlichem metaphysischem Tiefsinn überträfe (D. Mus. III, 34 f.). Immerhin meint er, die hohe Kühnheit seines Forschergeistes habe Lessing zurückgeführt zum Glauben an die älteste Philosophie und zur Anerkennung der Tradition und ihrer gesetzlichen Kraft in der Kirche (W. II, 213). In demselben Sinne schreibt Schlegel im August 1813 an Jacobi: „Möchte der Abend Ihres Lebens recht heiter dahin fließen im Anschauen jener Sonne der Wahrheit und Liebe, die man nur im Glauben schauen kann, und an deren Strahl auch Ihre älteren Freunde, Hamann, Hemsterhuis, Lessing, Lavater, Claudius u. a. — die ich alle so herzlich verehre... den scheidenden Blick stärkten und labten" (Zöpp. II, 112). Ausdrücklich stellt Schlegel sich jetzt der Ansicht entgegen, als sei Lessing Spinozist gewesen. Er sei es nur insofern gewesen, als ein Denker sich „vorübergehend hinneigen kann zu einem Irrtum, den er noch nicht zu widerlegen imstande ist, und der für ihn vielleicht die Brücke und der Übergang zur Wahrheit werden soll". Lessing habe an die Seelenwanderung geglaubt, und diese Meinung sei mit Spinozas System ganz unverträglich. Vielmehr scheine aus diesem Umstande deutlich hervorzugehen, daß Lessing überhaupt zu der älteren orientalischen Philosophie sich hinneigte. Lessing gebe dies deutlich genug zu erkennen; aber von dieser „heimlichen Schwärmerei des geistvollen Forschers" sei eigentlich nichts in die allgemeine Denkart übergegangen. Desto mächtiger und allgemeiner habe sein Zweifel und das Beispiel seiner Kühnheit gewirkt; er habe, ohne es zu wollen, nur jener Denkart in die Hände gearbeitet, der er so entschieden abgeneigt war, und die er so oft bekämpft habe, und im protestantischen Deutschland zunächst eine auflösende Wirkung gehabt, obwohl bei ihm selber, dem tiefen Denker, dem redlichen Zweifler, dem Philosophen Lessing, Denkfreiheit und Aufklärung einen ganz anderen Sinn hatte als etwa bei Basedow, Nicolai und Weißhaupt. Darin freilich sieht Schlegel auch wieder Lessings Bedeutung für den Glauben; denn dadurch, daß er den deutschen Protestantismus als kritischer Forscher zu Ende durchführte, habe er

eine Krisis herbeigeführt. Als bestimmtes System und geschlossene Partei habe der Protestantismus in Deutschland bei der unbedingten Denkfreiheit nicht länger bestehen können. Wie Fichte, so habe auch Lessing einen Umschwung bewirkt, eine Rückkehr aus dem selbstgemachten Abgrunde der unbedingten Denkfreiheit zur Erkenntnis der Offenbarung oder des göttlichen Positiven (W. II, 211 ff.).

Aber Lessings Verdienst um den Glauben liegt für Schlegel nicht nur in etwas Negativem. Die meisten Philosophen, meint er, welche sich überhaupt zur Erkenntnis und Anerkenntnis der Offenbarung erhoben haben, seien doch nur bei der alten mosaischen stehen geblieben. Lessing aber habe mit richtigem Tiefgefühl die höchste und tiefste Idee, die sich in Leibnizens fragmentarischer Erkenntnis vorfindet, hervorgehoben, den Gedanken nämlich „von der im metaphysischen Sinne immer wachsenden Vollkommenheit der Welt oder stets gesteigerten Verherrlichung Gottes im ewigen Fortschritt seiner Schöpfung, von Klarheit zu immer höherer Klarheit". Diese Idee sei für die metaphysische Erkenntnis der eigentlich lebendige Mittelpunkt der neuen christlichen Offenbarung, wie die Lehre vom Abfall das Grundgeheimnis der alten mosaischen Offenbarung bilde (W. II, 175). Schlegel greift jetzt also nicht, wie früher, aus Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts" die Weissagung eines neuen Evangeliums heraus, sondern die Idee der stufenweisen Erkenntnis der Wahrheit. Wie er es denn später deutlich ausspricht, daß er unter Philosophie nicht die vollendete Weisheit und vollkommene Wissenschaft versteht, sondern daß der sokratische Begriff der Philosophie, höchste Wißbegier und wissenschaftliches Streben nach der göttlichen Wahrheit, der seinige sei, und Sonderung jenes falschen mathematisch unbedingt sein sollenden Wissens und einer ängstlichen systematischen Allwissenheit und dieser „allmählichen Annäherung zur ewigen Wahrheit und höchsten Wissenschaft verlangt (W. XV, 183 f. 187). Freilich faßt im übrigen Schlegel die Erziehung des Menschengeschlechts ganz unlessingisch auf. So betrachtet er die Opposition der geheimen Erkenntnisse, von denen Lessing spricht, mit der öffentlichen Wahrheit als ein großes Übel und als schlechthin verwerflich (W. II, 55 f.). Den Entwicklungsgedanken hingegen bringt Schlegel in den Schriften der nächsten Jahre immer wieder, vor allem in seiner Vorlesung über Philosophie des Lebens; hier sogar mit deutlichem Anklingen an

Lessings Erziehung. „Wenn auch der erste Mensch mit einem Begriffe von einem heiligen Gotte sofort ausgestattet wurde ..." hatte Lessing im 6. Paragraphen der Erziehung gesagt (W. XIII, 416). Schlegel schreibt: „Wenn aber alle Sage und alle Mythologie und alle Überlieferungen darin übereinstimmen, daß das Menschengeschlecht nicht ohne Gott angefangen hat.... da der von Gott ausgehende und von Gott anfangende Mensch doch nicht ohne Erkenntnis desselben gewesen sein kann" (W. XII, 266). Lessing §8 „.... so wählte er sich ein einzelnes Volk zu seiner besonderen Erziehung; und eben das ungeschliffenste, das verwildertste..." § 11: „Diesem rohen Volke...." (W. 13; 417). Schlegel: „... das spätere Gesetz der zweiten Offenbarung, welches zur Errettung eines schon sehr entarteten Volkes und zur Verwahrung desselben unter andern, noch mehr verwilderten Völkern bestimmt war..." (a. a. O. 267). Lessing § 4: „... ebenso hat auch Gott bei seiner Offenbarung eine gewisse Ordnung, ein gewisses Maß halten müssen" (W. XIII, 416). Schlegel: „Für jedes Alter der Menschheit hat der weise Vater ein eigenes und eigentümlich angemessenes Gesetz angeordnet" (a. a. O. 267). An anderen Stellen ist die Beziehung auf Lessing weniger deutlich (a. a. O. 77; 162f.; 166; 217; 225f.; vgl. auch Concordia IV—V, 207f.; XIII, 168). Der Stufengang des in der Wahrheit fortschreitenden Geistes und Bewußtseins bildet sogar den Einteilungsgrund für die Vorlesung über Philosophie des Lebens (W. XII, 263f.).

Das Hauptverdienst des Philosophen Lessing hatte Schlegel schon früher in der das Selbstdenken erregenden Kraft seiner Schriften gesehen. „Die Philosophie", schreibt er auch jetzt, „kann nur eine selbstgedachte und aus einem selbstgefühltem Bedürfnis frei hervorgegangene sein, sonst ist sie überhaupt garnicht vorhanden. Alle Mitteilung in der Philosophie kann daher keinen anderen Zweck haben, als nur eine lebendige Anregung zum rechten und richtigen Selbstdenken" (W. XV, 87f.).

Aus einer Veränderung, die Schlegel im „Gespräch über die Poesie" vornahm, als er in den 20er Jahren mit vieler Mühe seine Jugendschriften umarbeitete, um den Gegensatz der unfrommen und der frommen Periode seines Lebens zu verschleiern, könnte man geneigt sein zu schließen, daß Schlegel inzwischen auch zu dem Dichter Lessing sich bekehrt hätte. Er schreibt hier statt: „In der Tat, ich begreife kaum, wie man ein Dichter sein kann, ohne den Spino-

za zu verehren, zu lieben und ganz der Seinige zu werden" (M. II, 360): „Ich begreife es wohl, daß ein klarer Dichtergeist, wie Lessing oder Goethe, den Spinoza verehren und lieben mag; ohne daß man diese Lichter der Kunst darum eines durchdachten und absichtlich fortgeführten Pantheismus beschuldigen dürfte" (W. V, 202). Doch wird Schlegel hier nur an den Dichter des Nathan und den Philosophen Lessing denken; denn als die wesentliche Grundlage des eigentlichen hohen Kunstgenies betrachtet er „eine von dem All erfüllte, mit dem Unendlichen gleichsam ringende produktive Einbildungskraft" (W. XV, 117). Der Begriff der Poesie könne niemals von dem der Begeisterung getrennt werden (a. a. O. 200). In der wahren Kunst und höheren Poesie schimmere unter der irdischen Hülle der sinnlichen Erscheinung doch das Ewige überall hindurch, und eben auf dieser Kraft des Ewigen beruhe die hohe Würde und der hinreißende Zauber der wahren Kunst und höheren Poesie (a. a. O. 97); eine ihrer großen Lebensadern sei die Sehnsucht nach dem Unendlichen. Der esoterischen Poesie will Schlegel auch die philosophischen Dialoge der Alten vindizieren; denn die esoterische Poesie solle zugleich auch Philosophie sein (Europa. I, 2). Er liebt Lessing wegen der symbolischen Form seiner Werke; durch die Allegorie im Ausdruck der vollendeten Philosophie aber bilde sie den Übergang zur höheren Poesie (L.'s Geist, III, 417). Poesie nennt Schlegel die allgemeine symbolische Kunst, welche in einem andern Medium die andern darstellenden Künste des Schönen umfaßt und in sich vereinigt[1]) (W. XII, 295). Nicht als ob also Schlegel über das spezifisch Poetische oder Unpoetische von Lessings Dichtungen anders urteilen würde als früher; in der allgemeinen Symbolisierung der menschlichen Geistesfähigkeiten idealisiert er die Poesie zum romantisch-abstrakten Schema seiner Philosophie. Lessing ist ihm insofern Dichter, als er den „Instinkt für die Ewigkeit", den „Kunsttrieb zu einem höheren Beruf und göttlichen Bestimmung hat" (W. XV, 117).

Wie Lessing in der dritten Vorrede zu seinen Schriften gesagt hatte: „Theophrast, Plautus und Terenz waren meine Welt..." (W. V, 268), so schreibt Schlegel, als er seine Werke sammelt, in der Vorrede zu den Ansichten und Ideen von der christlichen Kunst:

[1]) Jetzt bezeichnet Schl. wieder als den höchsten Gipfel der organischen Entwicklung in der Poesie die dramatische Kunst (W. XII, 296).

„In dem ersten Jünglingsalter von etwa 17 Jahren bildeten die Schriften des Plato, die tragischen Dichter der Griechen und Winckelmanns begeisterte Werke meine geistige Welt...“ (W. VI, S. IV). Noch in der letzten Vorlesung Schlegels, über „Philosophie der Sprache und des Worts“, die er in seinem Todesjahre hielt, wählt er sich Lessing zum Vorbild. Bei Lessing habe er die der seinigen ähnliche Ansicht gefunden, daß, so oft ein Versuch oder ein Gedankenflug in eine höhere Region einmal gewagt werden soll, alsdann auch die Worte und Ausdrücke über den gewöhnlichen Sinn und Sprachgebrauch hinausgehen müssen. Lessing befolge, so oft er jene Region berühre, absichtlich meistenteils eine solche freie und kühne Sprachmethode. Diese will Schlegel hie und da auch zu der seinigen machen (W. XV, 89f.).

So verschieden auch der Friedrich Schlegel, der 1829 seiner Verehrung für Lessing Ausdruck gibt, sein mag von dem, in dessen Jugendbriefen an August Wilhelm man die Abneigung gegen den kalten, nüchternen Verstandesmenschen Lessing heraushört, eine Forderung stellt er damals wie jetzt an den großen Menschen: die Forderung der Harmonie. Auch jetzt zollt er die höchste Achtung dem Menschen, in dem Verstand und Wille, die innere Denkart und die äußere Handlungsweise ganz konsequent zusammenstimmen; in dem er den „Zusammenhang des Lebens“ durchfühlt, den „sicheren Einklang der Idee und der Ausführung oder der Kraft“, auch wenn er mit den Grundsätzen selbst, die dabei zugrunde liegen, nicht ganz einverstanden ist (W. XV, 28; XII, 19). Die „innere Konsequenz einer großen Wirksamkeit und eines festen Charakters“, dessen verschiedenartigste Bestrebungen durch den Ernst und das hohe Streben ihres Urhebers die einheitliche Grundtönung erhalten, hatte Schlegel auch bei Lessing durchgefühlt. Nicht seine Leistungen, sondern diese Einheit der Gesinnung ist es, um deretwillen Schlegel Lessing den Geistern von erster Größe beizählt (W. XV, 13; W. II, 199; 186).

Mit Notwendigkeit war es daher der Philosoph Lessing, der den stärksten und anhaltendsten Eindruck auf Schlegel machte. „Sicher sich selbst wieder zu finden, geht der Mensch immer von neuem aus sich heraus, um die Ergänzung seines innersten Wesens in der Tiefe eines fremden zu suchen und zu finden“ (M. II, 339). Auf jeder Stufe seiner Entwicklung hatte Schlegel bei dem Philo-

sophen Lessing eine Übereinstimmung mit seinen eigenen Ideen gesucht und bei Lessings „reicher und umfassender Natur" auch gefunden: als leidenschaftlicher Verehrer Spinozas, als Stifter einer neuen Religion und als gläubiger Christ.

Trotz alles Schiefen und übertrieben Subjektiven, trotz romantischer Eindeutung in den Vollender der Aufklärung, ist doch das Verdienst, das Schlegel an der Würdigung der Persönlichkeit Lessings gebührt, nicht zu übersehen. Einmal stellte er ihn, der in Gefahr war, eine starre Autorität zu werden, auf den Kampfplatz der Geister hinaus; sodann betonte er im Aufsatz mit energisch pointierter Farbengebung das unverlierbar Wertvolle an Lessing, wie auch seine Lessingausgabe in adäquater historischer Kritik die innere Ganzheit in Lessings so verstreuter Vielseitigkeit entdeckte. Adäquat freilich nicht in dem Sinne, als ob wir im ganzen Schlegel mit Lessing auf eine Höhe stellten. Der Fragmentist Schlegel, dem zeitweilig blitzartig erleuchtende Ideen zur Verfügung stehen, ist nicht gleich dem Fragmentisten Lessing, hinter dessen scheinbar zufälligen und unsystematischen Gedanken eine volle geistige Totalität stand.

Namenregister.

Rammingsche Buchdruckerei (Inh.: M. Rautenstrauch) in Dresden, Schießgasse 4.







Forschungen
zur neueren Literaturgeschichte.
Herausgegeben von
Dr. Franz Muncker,
o. ö. Professor an der Universität München.

XLVI.

Utopie und Robinsonade.

Untersuchungen zu Schnabels Insel Felsenburg (1731—1743).

Von

Fritz Brüggemann.



WEIMAR.
Alexander Duncker Verlag.
1914.

Utopie und Robinsonade.

Untersuchungen zu Schnabels Insel Felsenburg
(1731—1743).

Von

Fritz Brüggemann.



WEIMAR.
Alexander Duncker Verlag.
1914.



Rammingsche Buchdruckerei (Inh. M. Rautenstrauch) in Dresden.

Theodor Hermsen

zugeeignet.



Vorrede.

Äußere Umstände haben die Veröffentlichung dieser Arbeit lange über ihren Abschluß hinaus verzögert. Jetzt, wo sie nun endlich den Weg in die Welt antritt, bin ich schon über Jahresfrist mit Problemen ganz anderer Zeiten und ganz anderer Gebiete literarischen Lebens befaßt. Dabei hat es mir ursprünglich ferngelegen, über Schnabels „Insel Felsenburg", über Robinsonaden und Utopien zu arbeiten. Dagegen war es schon lange mein Wunsch gewesen, Gellerts Roman „Das Leben der Schwedischen Gräfinn von G**" eine Schrift zu widmen, in der die eigentümliche Stellung, die dieser Roman in der Entwicklung des deutschen Gefühlslebens im achtzehnten Jahrhundert einnimmt, untersucht, beschrieben und entwickelungsgeschichtlich erklärt werden sollte. Diese Absicht machte es notwendig, daß ich mich erst mit dem Gefühlscharakter in Schnabels Roman auseinandersetzte. Die Analyse der „Insel Felsenburg" zeitigte aber so wesentliche neue Aufgaben für die Ermittlung der Abhängigkeit Schnabels von der ihm voraufgegangenen Literatur, daß diese Analyse nicht hätte veröffentlicht werden können, ohne zu den neuen Aufgaben Stellung zu nehmen. So mußte dann Gellerts Roman zurücktreten, und es entstand eine ganz andere Arbeit, als sie ursprünglich beabsichtigt war.

Was diese Arbeit selbst betrifft, so hätten die eingehenden Analysen einzelner Robinsonaden und Utopien vielleicht nicht vollständig veröffentlicht zu werden gebraucht. Eine ausführlichere Zusammenstellung der Ergebnisse dieser Analysen hätte an sich genügt, das Ziel meiner Ermittlungen darzustellen. Wenn ich mich trotzdem dazu entschloß, die Analysen selbst wiederzugeben, so geschah es in der Hoffnung, daß diese einen gewissen Eigenwert besitzen. Die Schulung in dem Seminar von Albert Köster hat mich der eingehenden analytischen Betrachtung

für die Erkenntnis des geschichtlichen Stoffes eine große Bedeutung beimessen gelehrt, und die freundlichen Worte, die Richard M. Meyer in einer Besprechung für die Analysen in meinem Buche „Die Ironie als entwickelungsgeschichtliches Moment" gefunden hat, haben mich in dem Glauben bestärkt, daß ich den dort von mir eingeschlagenen Weg weiter verfolgen soll. Tatsächlich hat aber auch von einem so einflußreichen Werk wie Defoes „Robinson Crusoe" eine eingehende Analyse in der deutschen Literatur bisher gefehlt, und auch über so interessante Schriften wie Vairasses „Geschichte der Sevaramben" und Foignys „Südland" (Jacques Sadeur) war aus der vorhandenen Literatur bisher wenig zu erfahren.

Den Herren Professor Dr. Berthold Litzmann, Professor Dr. Hermann Ullrich und meinem Freunde, Herrn Professor Dr. Justus Hashagen, bin ich für gelegentliche Hinweise zu Dank verbunden. Vor allem sage ich an dieser Stelle aber Herrn Professor Dr. Franz Muncker meinen herzlichsten Dank für das überaus liebenswürdige Entgegenkommen, durch das er die Veröffentlichung dieser Arbeit mit Rat und Tat gefördert hat.

Bonn, 1. Januar 1914.

Fritz Brüggemann.

Inhalt.

Literatur.

Zur Vermeidung unnötiger Fußnoten sei hier die Literatur über Schnabel, die Insel Felsenburg, die Robinsonaden und Utopien in chronologischer Folge zusammengestellt. Die übrige Literatur, die sich unter die vorstehenden Gesichtspunkte nicht unterbringen läßt, wird besonders zitiert. Die Ausgaben der einzelnen Robinsonaden und Utopien werden im Text besprochen. Auf eine Aufzählung der bekannten allgemeinen Werke der Literatur- und Kulturgeschichte, die benutzt worden sind, ist verzichtet.

1. Literatur über Schnabel und die Insel Felsenburg im besonderen.

1836 — Karl Rosenkranz, Die Insel Felsenburg (Zur Geschichte der deutschen Literatur. Königsberg 1836, S. 79 ff).

1880 — Adolf Stern, Der Dichter der Insel Felsenburg (Historisches Taschenbuch, begründet von Raumer. 4. Folge Bd. X, umgearbeitet erschienen in Sterns Beiträgen zur Literaturgeschichte des 17. u. 18. Jahrh. Lpz. 1893 S. 63 ff.).

1888 — Philipp Strauch, Eine deutsche Robinsonade (Deutsche Rundschau, Bd. 56 S. 379 ff.).

1888 — Derselbe, Vom Verfasser der Insel Felsenburg (Zeitschr. für Geschichte u. Politik, 1888, S. 537 ff.).

1889 — H. Pröhle, Stolberg und die Insel Felsenburg (Vossische Zeitung, 1889, Beil. zu Nr. 347 u. 349).

1891 — Erich Schmidt, Johann Gottfried Schnabel (Allgemeine Deutsche Biographie, Bd. 32, S. 76 ff.).

1891 — Selmar Kleemann, Johann Gottfried Schnabel, der Verfasser der Insel Felsenburg (Beibl. zur Magdeburgischen Zeitung d. i. Blätter für Handel, Gewerbe und soziales Leben, Montag, den 16. November 1891, Nr. 46, S. 362 ff.).

1893 — Derselbe, Der Verfasser der Insel Felsenburg als Zeitungsschreiber (Vierteljahrsschrift für Literaturgeschichte, Bd. VI, S. 337 ff.).

1902 — Hermann Ullrich, Die Insel Felsenburg von Johann Gottfried Schnabel, Neudruck des ersten Bandes mit Einleitung (Deutsche Literaturdenkmale des 18. u. 19. Jahrh. hrsg. von August Sauer) Berlin 1902.

1902 — Elisabeth Kretschmer, Gellert als Romanschriftsteller, Heidelberger Dissertation, Breslau 1902 (behandelt den Einfluß der Insel Felsenburg auf Gellert).

1909 — Hans Halm, Beiträge zur Kenntnis Johann Gottfr. Schnabels (Euphorion, VIII. Ergänzungsheft, S. 27 ff.).

1911 — Franz Karl Becker, Die Romane Johann Gottfried Schnabels, Dissertation, Bonn 1911.

2. Literatur über Defoe, Robinson und die Robinsonaden im allgemeinen.

1798 — J. Koch, Grundriß einer Sprache und Literatur der Deutschen, Berlin 1798 (zählt im zweiten Bande bis 1760 vierzig Robinsonaden auf).

1805/08 — (Joh. Chr. Ludwig Haken), Bibliothek der Robinsone in zweckmäßigen Auszügen, vom Verfasser der grauen Mappe, 5 Bde., Berlin 1805—1808.

1828 — Howell, The Life and Adventures of Alexander Selkirk, London 1828.

1838 — Theodor Echtermeyer, Die Abentheuer des Simplicissimus (Hallische Jahrbücher, 1. Jhrg., Leipzig 1838, Spalte 413 ff., 417 ff. und 430 ff.). Echtermeyer weist am Ende seiner Besprechung zum ersten Mal auf den robinsonadenhaften Charakter der Schlußepisode des Simplicissimus hin.

1854 — Hermann Hettner, Robinson und die Robinsonaden, Berlin 1854.

1869 — William Lee, Daniel Defoe, his Life and recently discovered Writings, London 1869.

1871 — W. Stricker, Über Robinson und fingirte Reisen (Jahresbericht des Frankfurter Vereins für Geographie u. Statistik, 35. Jhrg., S. 29 ff.).

1873 — F. Bobertag, Über einige den Robinsonaden verwandte Erscheinungen in der deutschen Literatur des 17. Jahrh. (Abhandlungen der Schlesischen Gesellschaft, Philosophisch-historische Abteilung, Breslau 1873).

1888 — Sophus Ruge, Über einige vor-Defoe'sche Robinsonaden (in seinem Buch: Abhandlungen und Vorträge zur Geschichte der Erdkunde, Dresden 1888, S. 71 ff.).

1888 — Derselbe, Die ersten Einsiedler auf der Robinsoninsel Juan Fernandez (ebendort S. 102 ff.).

1888 — Hermann F. Wagner, Robinsonaden in Österreich, Salzburg 1888.

1892/93 — August Kippenberg, Robinson in Deutschland bis zur Insel Felsenburg. Hannover 1892. — Vgl. dazu die Besprechung von Hermann Ullrich in der Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte, N. F. Bd. VI Heft 3, Berlin 1893, S. 259 ff.

1893 — Max Hippe, Eine vor-Defoe'sche englische Robinsonade (Eugen Kölbings Englische Studien Bd. 19).

1893 — Hermann Ullrich, Robinson und Robinsonaden. Teil I Bibliographie (7. Heft der Literarhistorischen Forschungen, hrsg. von Josef Schick und M. Frhr. v. Waldberg, Weimar 1898). — Vgl. dazu Ullrichs Nachtrag im XI. Jahrg. der Zeitschrift für Bücherfreunde 1907/08 Bd. II S. 444 ff. u. 489 ff.)

1896 — Hubert Rötteken, Weltflucht und Idylle in Deutschland von 1720 bis zur Insel Felsenburg. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Gefühlslebens (Zeitschr. für vergleichende Literaturgeschichte N. F. Bd. IX S. 1 ff. u. S. 295 ff.).

1903 — Herm. F. Wagner, Robinson und Robinsonaden in unserer Jugendliteratur (Beil. zum 28. Jahresbericht der K. K. Franz-Joseph-Realschule. Wien 1903).

1903 — Hermann Ullrich, Zur Textgeschichte von Defoes Robinson Crusoe (Herrigs Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen, Bd. 111 S. 93 ff.).

1904 — Derselbe, Der Robinson-Mythus (Zeitschr. für Bücherfreunde, 8. Jahrg. S. 1 ff.).

1907 — Werner Hendrik Stavermann, Robinson Crusoe in Nederland. Een Bijtrage tot de Geschiedenis van den Roman in de XVIII e Eeuw. Dissertation, Groningen 1907.

1908 — Hermann Ullrich, Robinson und Robinsonaden in der Jugendliteratur (Reins Enzyklopädisches Handbuch der Pädagogik, 2. Aufl. Bd. 7, S. 567 ff.).

1909 — Derselbe, Nachwort zum Neudruck der ersten deutschen Übersetzung des Robinson Crusoe von Daniel Defoe im Insel-Verlag. Leipzig o. J.

1909 — Friedr. Wackwitz, Entstehungsgeschichte von D. Defoes Robinson Crusoe. Dissertation, Berlin 1909.

1909 — Max Günther, Entstehungsgeschichte von Defoes Robinson Crusoe. Dissertation, Greifswald 1909.

1912 — Hermann Ullrich, Zur Robinson-Literatur (Literaturblatt für germanische und romanische Philologie, 1912 Nr. 3/4 Sp. 105 ff.).

3. Literatur über die Utopien.

1855 — Robert von Mohl, Die Staatsromane (in seinem Buch: Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften, Erlangen 1855, Bd. I S. 167 ff.).

1878 — Jac. Caro, Staatsromane (Fr. Mauthners Wochenblatt, Berlin 1878, Nr. 3 u. 4).

1878 — A. Gehrke, Communistische Idealstaaten, Bremen 1878.

1882 — Sudre, Geschichte des Communismus oder Historische Widerlegung der sozialistischen Utopien. Übersetzung von Oscar Friedrich, Berlin 1882.

1885 — Moritz Brasch, Socialistische Phantasiestaaten (in seinem Buche: Gesammelte Essays und Charakterköpfe zur neueren Philosophie und Literatur, Leipzig 1885, Bd. 1, S. 57 ff.).

1891 — Friedrich Kleinwächter, Die Staatsromane, Wien 1891.

1892 — (Arthur von Kirchenheim), Schlaraffia politica, Geschichte der Dichtungen vom besten Staate, Leipzig 1892.

1895 — C. Hugo, Der Sozialismus in Frankreich im 17. und 18. Jahrh. (Geschichte des Sozialismus in Einzeldarstellungen, Stuttgart 1895, Bd. 1, 2. Teil, Abschnitt VII).

1897 — Ludwig Stein, Zur Socialphilosophie der Staatsromane (in seinem Buche: Die soziale Frage im Lichte der Philosophie, Stuttgart 1897, S. 285 ff.).

1904 — Eugen Heinr. Schmitt, Der Idealstaat, Berlin 1904, S. 77.

1906 — Andreas Voigt, Die sozialen Utopien, Leipzig 1906.

Weitere Literatur über die Utopien vgl. bei Kirchenheim S. 294 Nr. 1.

Außerdem wird wiederholt Bezug genommen auf

Arthur Köhler, Der kulturgeschichtliche Gehalt der Simplicianischen Schriften (in dem Bande: Studium Lipsiense, Ehrengabe Karl Lamprecht dargebracht, Berlin 1909, S. 225 ff.).

Einleitung.

Am 25. April 1719 erschien in London Daniel Defoes „Robinson Crusoe", um jenen ungeheuren Erfolg in der Weltliteratur zu erzielen, den vor wie nach ihm kein zweites Buch in gleichem Maße je wieder erreicht hat. Besonders stark war der Eindruck in Deutschland. Schon im Frühjahr 1720 erschien die erste deutsche Übersetzung, und bald begannen dann auch in Deutschland wie in anderen Ländern jene Nachahmungen von oft recht zweifelhaftem literarischen Wert zu entstehen, die unter dem Namen der Robinsonaden eine besondere Literaturgattung des achtzehnten Jahrhunderts ausmachen. Keine von ihnen hat eine nachhaltende Wirkung ausgeübt, bis 1731 in Nordhausen der erste Band der „Insel Felsenburg" von Johann Gottfried Schnabel herauskam, dem 1732, 1736 und 1743 weitere Bände folgten. Schnabel war am 7. November 1692 in Sandersdorf bei Bitterfeld geboren worden und lebte seit 1724 als „Hofbalbier" in Stolberg am Harz. Er veröffentlichte seinen Roman unter dem Pseudonym Gysander. Der ursprüngliche Titel lautete: „Wunderliche Fata einiger See-Fahrer, absonderlich Alberti Julii eines gebohrnen Sachsens". Der Roman wurde ein Lieblingsbuch des achtzehnten Jahrhunderts, gehörte zu Goethes Jugendlektüre, und auch Karl Philipp Moritz betont in seinem „Anton Reiser" den Einfluß, den er auf ihn als Knaben ausgeübt habe. Voß, Tieck, Arnim und Brentano haben ihn mit Freude gelesen. Ludwig Tieck konnte sogar noch 1828 es wagen, in Breslau eine Neubearbeitung des Originals zu veröffentlichen, die dem Roman den heute allgemein üblichen Namen „Die Insel Felsenburg" gegeben hat. Einen Neudruck des ersten Bandes gab Hermann Ullrich 1902 in August Sauers Deutschen Literaturdenkmalen des 18. und 19. Jahrhunderts heraus; denn auch heute noch behält Schnabels Buch seinen bleibenden geschichtlichen Wert nicht nur als erste deutsche Robinsonade von literarischer Bedeutung, sondern auch in der Geschichte des Romans. Ist die „Insel Felsenburg" doch nicht ohne Einfluß auf das „Leben der Schwedischen Gräfinn

von G..." geblieben[1]), mit dem Gellert 1747 den bis dahin verachteten Roman in den Kreis ernsthafter literarischer Bestrebungen erhob, und mit dem er selbst den ersten Versuch in der Richtung des modernen psychologisch motivierten bürgerlichen Romans unternahm. So ist die „Insel Felsenburg" selbst in ihrer Art der Zeitfolge nach der erste Roman des achtzehnten Jahrhunderts von literargeschichtlicher Bedeutung und ein Vorläufer der großen kulturellen Bewegung dieses Jahrhunderts, die in der Literatur vornehmlich ihren Niederschlag gefunden hat.

Trägt dies alles dazu bei, das Interesse des Literarhistorikers in besonderem Grade auf die „Insel Felsenburg" zu richten, so ist sie bei einem Versuch der Einordnung in literarische Gattungen bisher doch immer zuerst im Rahmen der Robinsonaden-Literatur erschienen. August Kippenberg hat die Frühzeit dieser ganzen literarischen Bewegung in seinem Buch „Robinson in Deutschland bis zur Insel Felsenburg" (Hannover 1892) behandelt. Er hat dabei auch Abhängigkeiten Schnabels von den deutschen oder ins Deutsche übersetzten Robinsonaden, die der „Insel Felsenburg" vorangegangen waren, festgestellt. Diese Feststellungen müssen aber mehr oder minder als zufällig charakterisiert werden, solange nicht eine eindringende Analyse das Wesen von Schnabels Roman genau umschrieben hat, um alsdann auch bei der Untersuchung des Abhängigkeitsverhältnisses das Wesentliche vom Zufälligen zu scheiden. Solch eine Analyse wird daher unsere erste Aufgabe sein, aus ihrem Tatbefund werden sich weitere Erfordernisse literargeschichtlicher Forschung von selbst ergeben.

Von ein und derselben Dichtung lassen sich meistens mehrfache Analysen geben, je nach dem, unter welchen Gesichtspunkten man an das Werk herantritt, und eine Analyse wird daher selten oder nie mit dem Anspruch der allein möglichen oder richtigen auftreten können. Wichtig wird allerdings stets bleiben, ob der Gesichtspunkt, unter dem der Forscher an den Gegenstand seiner Untersuchung herantritt, ein solcher ist, daß er ermöglicht, von ihm aus auch wirklich zum Wesen der vorliegenden Dichtung vorzudringen und dieses zu beschreiben. Die Analyse, die Ullrich in der Einleitung des Neudrucks (S. XXII) gibt, kann als solche nicht ange-

[1]) Vgl. Elisabeth Kretschmer, Gellert als Romanschriftsteller. Heidelberger Dissertation. Breslau 1902.

sprochen werden. Es ist nur eine Inhaltsangabe, wie sie auch Kippenberg (S. 84) bringt. Die Analyse verlangt zu allererst einmal eine Auflösung des Schachtelsystems der Erzählungen, also eine Darstellung der Ereignisse in rein chronologischer Folge. Diesem Erfordernis kommt Philipp Strauchs Inhaltsangabe in der Deutschen Rundschau (Bd. 56, S. 383ff.) schon näher. Zu den wesentlichen Motiven des Romans dringt aber auch sie nicht vor.

Schon vor der durchgeführten Analyse pflegen gewisse Eigentümlichkeiten einer Dichtung ins Auge zu springen, die den Weg zum Wesentlichen dieser Schöpfung weisen und damit als Ausgangspunkt analytischer Betrachtung geeignet erscheinen. Welche Eigentümlichkeiten dieser Art dürfen in der „Insel Felsenburg" als solche angesprochen werden? Ist die „Insel Felsenburg" nichts weiter als eine Robinsonade? Muß die Analyse mithin von dem robinsonadenhaften Charakter der Dichtung ausgehen? Oder nimmt die „Insel Felsenburg" vielleicht eine besondere Stellung unter den Robinsonaden ein und beruht auf dem Sondercharakter vielleicht gerade das Wesen dieser Robinsonade? Wird dieser mithin den geeigneten Ausgangspunkt zur analytischen Betrachtung hergeben?

Allerdings nimmt Schnabels Roman eine Sonderstellung unter den Robinsonaden ein. Nicht nur, daß er gegenüber den vorangegangenen, literarisch oft höchst minderwertigen Nachahmungen des „Robinson Crusoe" in Deutschland die gewandtere Feder eines literarisch befähigten Verfassers verrät, sondern die „Insel Felsenburg" gibt dem Robinsonmotiv eine ganz neue Wendung, und Kippenberg will deshalb mit ihr sogar eine „zweite Gattung der deutschen Robinsonaden" anheben lassen (S. 95). Die Fortbildung des Robinsonmotivs beruht darauf, daß sich in dem Gemeinschaftsleben der mehreren Verschlagenen in der „Insel Felsenburg" ein neues gesellschaftliches Ideal ausprägt, daß die Robinsonade bei Schnabel zur romanhaften Darstellung eines Idealstaates, einer Utopie wird. Diesen utopistischen Charakter der „Insel Felsenburg" hat vor Kippenberg (S. 94f.) und Ullrich in der Einleitung des Neudrucks (S. XIX) Adolf Stern schon 1880 in einem Aufsatz des Historischen Taschenbuchs und besonders Philipp Strauch 1888 in der Deutschen Rundschau (S. 387) lebhaft betont. Stern hat auch bereits die Einteilung der Robinsonaden im Sinne Kippenbergs vorgebildet, indem er zwischen solchen unterschied, die reine Aben-

teurerromane sind, und solchen, die ein utopistisches Problem aufnehmen. Schnabel selbst verwahrt sich im Vorwort zum ersten Bande zwar gegen die Absicht, dem Leser sein Werk als einen „in seinen Hoch-Teutschen Stylum eingekleideten Staatskörper anzuraisonniren“. Neuerdings läßt aber auch Becker in einer Bonner Dissertation diesen Einwand gegen den utopistischen Charakter der „Insel Felsenburg“ nicht gelten.

Im Grunde genommen liegt die Verbindung von Robinsonade und Utopie ja außerordentlich nahe, worauf Adolf Stern zuerst hingewiesen hat. Gehören die Robinsonaden einerseits zu der größeren Gattung der Reiseromane, so haben andererseits die meisten älteren Utopien die Schilderung ihres idealen Staates ebenfalls in den Bericht über eine abenteuerliche Reise nach jenem ersonnenen Staat eingekleidet. Lag es nun für die Utopien auf der Hand, den erdichteten Staat fern aller realen Beziehungen auf eine von der ganzen übrigen menschlichen Gesellschaft abgetrennte, in sich geschlossene Insel zu verlegen — ist doch „Utopia“ selbst nichts anderes als der Name für jene halbmondförmige Insel Nirgendheim des Thomas Morus —, so spielt die Robinsonade genau ebenso auf einer von der ganzen übrigen menschlichen Gesellschaft abgetrennten, in sich geschlossenen Insel. Diese unbewohnte Robinsoninsel bietet damit den Verschlagenen, wenn ihrer mehrere sind, ebenso alle notwendigen Vorbedingungen, unter sich ein utopisches Gesellschaftsideal neu zu schaffen, das frei von aller Schwere geschichtlich gewordener Zustände jede bisherige Erfahrung überschreitet, wie die fern von allen realen Beziehungen liegende bewohnte Insula Utopia ein solches in der Stille hat reifen lassen und dem staunenden Entdeckungsreisenden bereits fertig zur Anschauung darbietet. Wie die Voraussetzung für die Handlung des Romans, so ist auch die Wirkung auf das Gemüt des Lesers hernach bei Utopie und Robinsonade ähnlich. Die Loslösung von allen Tatsachen der täglichen Erfahrung und des geschichtlich Gewordenen läßt der Phantasie im einen wie im anderen Falle freien Spielraum, und es ist in diesem Sinne charakteristisch, daß Ludwig Stein (S. 308) einmal sagen konnte, Utopien seien nichts weiter als politisch-soziale Robinsonaden für Erwachsene, wobei er freilich nur an die Bedeutung der Robinsonade in der Lektüre unserer heutigen Jugend dachte.

Nicht ohne vorbereitende Züge in der vorausgegangenen Literatur hat Schnabel die Verbindung von Robinsonade und Utopie in seiner „Insel Felsenburg" vollzogen. Schon im zweiten Band des „Robinson Crusoe" selbst taucht der Gedanke auf, die Robinsoninsel zu bevölkern, und auf ihr ein nach eigenen Gesetzen sich vollziehendes staatliches Gemeinwesen zu schaffen, aber es kommt dort dabei nicht viel mehr als eine neue Kolonie heraus. Schon vor Defoe hatte 1708 der Niederländer Henrik Smeeks in seiner „Beschreibung des Königreichs Krinke Kesmes" eine robinsonadenhafte Episode in eine Art Utopie eingeschlossen, indem der Verschlagene in einem utopischen Reich Aufnahme findet. Bedeutsamer war der Versuch, den der deutsche Bearbeiter einer englischen Robinsonade in seiner „Lebens-Beschreibung Joris Pines" (1726) machte, indem er eine Utopie aus der Robinsonade hatte entstehen lassen wollen. Indes war auch er nicht über die ersten Ansätze hinaus gekommen. Die Vollendung brachte doch erst Schnabels Roman.

Die „Insel Felsenburg" erscheint uns nun nicht mehr nur im Rahmen jener Literaturgattung, die uns unter dem Namen der Robinsonaden bekannt ist, sondern gleichzeitig auch im Rahmen einer ganz anderen Literaturgattung, eben der der Utopien. Sie verlangt damit auch nicht mehr nur wie bisher ausschließlich im Rahmen der Robinsonaden, sondern auch im Rahmen der Utopien betrachtet zu werden, und gerade die Untersuchung in dem letzteren Zusammenhang wird die Sonderstellung der „Insel Felsenburg" unter den Robinsonaden vielleicht erst voll beleuchten. Indem wir aber an die „Insel Felsenburg" im Gesichtskreis der Utopien herantreten, begeben wir uns auf einen für den Literarhistoriker ganz unbegangenen Boden.

Die utopistische Literatur ist ein Stiefkind der Wissenschaften. Moritz Brasch hat 1885 in seinem Aufsatz „Socialistische Phantasiestaaten" die Ursache dieses Mißgeschicks zu erklären versucht. Er weist darauf hin, daß der utopistische Roman ein Zwitterprodukt der strengen Staatswissenschaft und der dichterischen Phantasie sei und deshalb von der wissenschaftlichen Rechtslehre abgelehnt werde, weil die ideale Phantastik sich zu sehr vom Boden der Wirklichkeit entferne, und von der Literaturgeschichte, weil er im allgemeinen gar zu wenig die ästhetischen Bedingungen eines Kunst-

werkes erfülle, um noch zur schönen Literatur zählen zu können. Brasch hält deshalb die Kulturgeschichte vermöge ihres weiteren Horizontes für berufen, sich der utopistischen Romane anzunehmen, aber gerade diese ist uns auch heute noch eine Monographie über Geschichte und Bedeutung der Utopie schuldig geblieben.

Die einzigen, die sich bisher trotz der geschilderten Bedenken mit der utopistischen Literatur befaßt haben, sind immer noch die Staatswissenschaftler. Robert von Mohl war der erste, der 1855 in seiner Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften ein besonderes Kapitel den „Staatsromanen" widmete.[1]) In den letzten zwei Jahrzehnten sind diese dann in besonderen Schriften mehrfach behandelt worden von Friedrich Kleinwächter, Arthur von Kirchenheim, Eugen Heinrich Schmitt und Andreas Voigt. Auch in der Geschichte des Sozialismus (I. Bd., 2. Teil, Stuttgart 1895) fanden sie durch Kautsky, Lafargue und Hugo eine weitgehende Berücksichtigung, und Ludwig Stein nahm zu ihnen 1897 in seinem Buche „Die soziale Frage im Lichte der Philosophie" in einem besonderen Kapitel Stellung.

Es braucht kaum gesagt zu werden, daß diese Arbeiten der Staatswissenschaftler für den Literarhistoriker, der an denselben Gegenstand herantritt, kaum mehr Bedeutung haben als die einer ersten bibliographischen Zusammenstellung dessen, was überhaupt an utopistischen Romanen vorhanden ist. Bei dieser Zusammenstellung macht sich aber gleich ein Mißstand geltend. Es entsteht die Frage: Was gehört zu dieser Literaturgattung und was nicht? Was ist ein utopistischer Roman oder, wie der Staatswissenschaftler lieber sagt, ein Staatsroman? Hierüber aber gehen die Meinungen auseinander. Sind die Staatswissenschaftler schon unter sich über diese Frage nicht einig, so werden sie sich darüber noch viel weniger mit dem Literarhistoriker einigen, der mit ganz

---

[1]) Der Aufsatz von Jac. Caro „Die Staatsromane", der 1878 in Fr. Mauthners Wochenblatt erschienen sein soll, stand mir auf den Bibliotheken in Bonn und Berlin nicht zur Verfügung. Im selben Jahre gab A. Gehrke die kleine Schrift „Communistische Idealstaaten" heraus. Von ihr gilt dasselbe wie von dem älteren französischen Werk von Sudre „Geschichte des Communismus oder Widerlegung der sozialistischen Utopien", von dem 1882 eine deutsche Übersetzung erschien. Sudre faßt den Begriff der Utopie im aller weitesten Sinne und versteht darunter keineswegs nur die in dichterische Form gekleidete. Für die Geschichte des utopistischen Romans als solchen ergibt sich daher aus seinem und Gehrkes Buch so gut wie nichts.

anderen Bedingungen an dasselbe Material herantritt wie jene. Es ist denn gleich charakteristisch, daß die „Insel Felsenburg“, die doch von Stern, Strauch, Kippenberg, Ullrich, Becker u. a. ohne weiteres als Utopie angesprochen wird, in keiner der Darstellungen der Staatswissenschaftler auch nur erwähnt wird, außer in der Mohls: und dieser lehnt sie als „Staatsroman“ ab.[1]) Wir sehen daraus bereits, daß der Literarhistoriker und der Kulturhistoriker einen viel weiteren Begriff mit den utopistischen Romanen verbinden müssen als der Staatswissenschaftler, und daß die „Staatsromane“, die dieser gelten läßt, nur einen Teil der Literaturgattung ausmachen, die jene in Rücksicht zu ziehen haben. Das geht auch aus der Begriffsbestimmung des „Staatsromans“ bei den Staatswissenschaftlern mehr oder minder deutlich hervor.

Trotzdem Mohl (S. 170, 1) eine Reihe von Romanen als Staatsromane ablehnt, gibt er keine klare Definition dessen, was er allein als Staatsroman gelten lassen will. Staatliche Einrichtungen und gesellschaftliche Ordnung scheinen aber die beiden Bestandteile zu sein, deren Schilderung ihm für den Staatsroman unerläßlich sind. Mit der Auffassung Mohls decken sich im wesentlichen die Braschs und Kleinwächters. Was dieser über die satirischen Utopien, den sozialen Roman und das sogenannte Zukunftsbild sagt, die er alle von den Staatsromanen ausscheidet, vermag nicht zur näheren Bestimmung jener utopistischen Romane zu dienen, zu denen die „Insel Felsenburg“ im Gegensatz zu den Staatsromanen gehört. Dazu tragen erst die Erörterungen in den geistvollen Vorträgen von Andreas Voigt bei.

Voigt führt in die Einteilung der Utopien einen ganz neuen Gesichtspunkt ein. Er unterscheidet einerseits die Utopien, die als Ideal einen Staat hinstellen mit starker, allumfassender Zentralgewalt, die alle Beziehungen der Staatsangehörigen untereinander aufs strengste regelt und diese in strammer Zucht hält, indem es Freiheit nur für die Herrscher gibt, die Masse sich dagegen den Gesetzen des Staates und den Verordnungen der Obrigkeit einfach zu fügen hat — und andererseits die Utopien, in denen ein Gesellschaftsideal der absoluten persönlichen Freiheit vertreten wird, jeder Zwang, jede Art der Herrschaft, die Regierung, die Polizei, die strafende

[1]) Vgl. hierüber Philipp Strauchs Urteil in der Deutschen Rundschau Bd. 56, S. 387, 1.

Gewalt verworfen und damit der Staat als der Träger aller Gewalten negiert wird. Voigt spricht demnach von einem fundamentalen Unterschied zwischen den archistischen und den anarchistischen Utopien. Er gibt zwar zu, daß vielleicht keine Utopie je eine Reinkultur einer dieser beiden Typen darstelle, aber er untersucht die Utopien dann nach ihrem verschiedenen Standpunkt zwischen diesen beiden extremen Polen. Er vermag dann doch einzelne sehr stark archistische Utopien, z. B. die Campanellas, als solche glücklich zu charakterisieren und auf der anderen Seite solche vorzuführen, die dem anarchistischen Typ sehr nahe kommen. Es ist interessant, daß die älteren Utopien alle mehr oder minder archistischer Natur sind. Erst Gabriel Foignys „Südland" oder „Jaques Sadeur" führt 1676 nach Voigts Ansicht zum ersten Mal den Gedanken der reinen Anarchie durch. Dadurch, daß Voigt die anarchistischen Utopien überhaupt mit in den Kreis seiner Betrachtungen zieht, erweitert er das Untersuchungsmaterial in der fruchtbarsten Weise. Denn die anarchistischen Utopien gehören zu jener Gattung von Utopien, die von den früheren Staatswissenschaftlern als „Staatsromane" grundsätzlich abgelehnt worden waren. Mohl hatte zwar Foignys „Jaques Sadeur" noch mit aufgenommen (S. 24), aber das hatte ihm dafür Kleinwächters ganzen Spott eingetragen.

Wenn wir nun nach dem Vorbilde Voigts neben den (archistischen) Staatsromanen die anarchistischen Utopien mit in den Kreis unserer Betrachtungen ziehen, dann müssen wir uns noch über eine andere Erscheinung klar werden, auf die ebenfalls Voigt zuerst hingewiesen hat. Die Utopisten, zum mindesten die älteren Utopisten, setzen ihre ganze Hoffnung auf eine Änderung der gesellschaftlichen Verhältnisse und der staatlichen Einrichtungen, nicht aber auf eine Änderung, eine Verbesserung der Menschen. Diese Ansicht der meisten Utopisten teilt Voigt keineswegs. An zwei Stellen seiner Vorträge tritt dies klar zutage, zunächst bei Besprechung des Jesuitenstaates in Paraguay, mit dem 1638 eine Verwirklichung utopistischer Ideale versucht worden war, nach dessen Auflösung im Jahre 1773 die Indianer aber in ihre alte Barbarei zurückverfallen waren.[1]) Voigt sieht in dieser

---

[1]) Über den Jesuitenstaat in Paraguay vgl. P. Lafargue (Geschichte des Sozialismus) S. 719ff., Kirchenheim S. 102ff., Schmitt S. 88ff. und Voigt S. 76ff.; weitere Literatur bei Kirchenheim S. 290, Nr. 36.

Tatsache den Beweis dafür, daß es keinen Wert hat, günstige Verhältnisse herbeizuführen, wenn man nicht auch die Menschen ändere (S. 81), und er weist an anderer Stelle darauf hin, daß der englische Sozialpolitiker Robert Owen (1771—1858) zuerst die Falschheit dieses Grundprinzips der Utopien klar und deutlich erkannt habe (S. 114).

Wenn Voigt aber von der Voraussetzung ausgeht, daß es sich bei dem Grundsatz, alles Gewicht nur auf die Einrichtungen, aber nicht auf die Menschen zu legen, um ein Prinzip aller Utopien handele, und dann auch zu dem Schluß kommt, daß der Mißerfolg des Jesuitenstaates die Grundlage des Utopismus schlechthin erschüttert habe (S. 81), so geht er entschieden zu weit. Tatsächlich handelt es sich doch nur um die Voraussetzung einer einzelnen, allerdings sehr großen Gruppe von Utopisten. Neben dieser steht eine andere Gruppe, nämlich die Gruppe derjenigen, die ihr Ideal gar nicht auf „Einrichtungen", die immer einen mehr oder minder archistischen Charakter haben, aufbauen, sondern die einem anarchistischen Ideal huldigen.

Das ist nämlich das Überraschende, was Voigt, wie mir scheint, übersieht, daß — wenn man von Plato absieht, der eine Ausnahmestellung einnimmt — die Scheidung zwischen Utopisten, die alle Hoffnung auf die Einrichtungen setzen, und solchen, die an eine Entwicklung der Menschen glauben, zusammentrifft mit der Scheidung zwischen den Utopisten, die ein archistisches, und solchen, die ein anarchistisches Ideal in ihren Utopien aufstellen; denn da die Anarchisten von Einrichtungen, die immer einen archistischen Charakter in Voigts Sinne haben, nichts halten, wie sollten sie sich die Verwirklichung ihres Ideals denken, wenn sie nicht auf die Menschen als solche ihre ganze Hoffnung bauten?

Tatsächlich geht Gabriel Foigny, dieser erste Anarchist unter den Utopisten, in seinem „Südland" denn auch von der Voraussetzung aus, daß er es mit einem anderen Menschen als dem seines Erfahrungskreises zu tun habe. Foigny weiß freilich noch nichts von einer sozial-psychischen Entwicklung, und insofern schwebt seine Utopie in der Luft und entbehrt des ernsthaften Charakters. Er konstruiert sich einen künstlichen Menschen höchst phantastischer Art, der die notwendige Voraussetzung für seinen

Anarchismus darstellt. Der nächste bedeutende Anarchist nach ihm war Charles Fourier.[1]) Grundlage seiner ganzen Anschauung war eine zwar in ihrer Art auch höchst phantastische Geschichtsphilosophie, deren Entwicklungsgedanke wieder die notwendige Voraussetzung für seine anarchistische Utopie war. Sehen wir schließlich die Verbindung von Entwicklung und Anarchismus nicht am klarsten bei Schiller, der in den Briefen „über die ästhetische Erziehung des Menschen" (1795) die Erziehung der Menschheit zu einer Reife ins Auge faßt, die ihrerseits die Erübrigung des Staates als edelsten Preis erstrebt?[2])

Stimmt man also der Ansicht Voigts bei, daß der Mißerfolg des Jesuiten-Staates in Paraguay die Grundlage der archistischen Utopisten, die ihre ganze Hoffnung auf die Einrichtungen setzen, zerstört habe — denn dahin müssen wir Voigts Urteil einschränken —, dann hängt der anarchistische Utopismus gänzlich von der Geschichtsauffassung ab, zu der man sich bekennt, nämlich von der Frage: Beruht das Geschehen nur auf einer Veränderung der Einrichtungen und Verhältnisse oder auf einer selbständigen Entwicklung der Menschheit, von der die Veränderung der Einrichtungen und Verhältnisse lediglich ein Zeugnis ist, oder mit der sie höchstens in Wechselbeziehung steht. Bekennt man sich zu der letzteren Auffassung, dann schwebt der Utopismus nicht mehr in der Luft. Dann gibt es in Übergangszeiten vielleicht gar Utopisten, die als Vorgeschrittene in der Entwicklung aus einer rückständigen Umgebung heraus bereits das Land der Zukunft mit eigenen Augen gesehen haben. Gehörte zu ihnen vielleicht der Verfasser der „Insel Felsenburg"?

Eine archistische Utopie im Sinne Voigts ist die „Insel Felsenburg" gewiß nicht; denn daß das utopistische Ideal, das sich

---

[1]) Über ihn vgl. Voigt S. 94ff.

[2]) Die erste Utopie, in der nicht Einrichtungen, sondern die seelische Haltung der Menschen als Mittel, zu dem gewünschten trefflichen Zustand zu gelangen, angesehen wird, gab wohl Hekatäos von Abdera in seiner Schilderung des glücklichen und unschuldigen Volkes der Hyperboräer. Auch in Simon Beringtons Denkwürdigkeiten Gaudentios di Lucca (1753) wird nicht so sehr auf eine Umgestaltung der Gesellschaft und des ganzen menschlichen Lebens als auf eine Steigerung der Sittlichkeit des ganzen Volkes vertraut, und im selben Jahre schildert Morelly in seinem Naufrage des îles flottantes ein beneidenswertes sittenreines Idealvolk, dem alle Laster unbekannt sind.

in Schnabels Buch ausspricht, auf den staatlichen Einrichtungen beruhe, wird niemand, auch nach nur flüchtiger Lektüre, behaupten. Wäre dieses der Fall, dann hätten die Staatswissenschaftler der „Insel Felsenburg" unter den Staatsromanen Berücksichtigung geschenkt. Wir haben freilich gesehen, daß die Staatswissenschaftler beim Staatsroman nicht allein auf die staatlichen Einrichtungen Gewicht legen, sondern auch auf die sozialen Zustände. Es unterliegt keiner Frage, daß das soziale Moment in dem Ideal der „Insel Felsenburg" eine Rolle spielt. Aber worauf beruht dieses soziale Moment? Auf besonderen Zuständen oder Verhältnissen, die organisatorisch geschaffen worden sind im Sinne der Staatswissenschaftler? Keineswegs. Deshalb können die Staatswissenschaftler auch nichts mit der „Insel Felsenburg" machen trotz dieses sozialen Moments; denn dieses beruht lediglich auf dem Verhalten der uns geschilderten Menschen, die aus der Zeit des Verfassers betrachtet, von einem ganz neuen sozialen Bewußtsein oder doch sozialen Gefühl getragen sind. Insofern dieses Verhalten der Felsenburger als ein utopisches empfunden wird, liegt in ihm eben, aus der Entstehungszeit heraus betrachtet, etwas Zukünftiges, etwas auf menschlicher, nicht politischer Entwicklung Beruhendes. Die Grundbedingungen des utopistischen Ideals in der „Insel Felsenburg" treffen also mit den Grundbedingungen der anarchistischen Utopien zusammen, und das utopistische Ideal in Schnabels Roman bewegt sich zum wenigsten in der Richtung des Ideals in den anarchistischen Utopien.

Wollen wir die große Zweiteilung Voigts gelten lassen, die immer vieles für sich hat, wenn ihr auch die Nachteile anhaften, die jeder Schematisierung eigen sind, so werden wir die „Insel Felsenburg" also zu der Gruppe der anarchistischen Utopien rechnen; denn es liegt keine Notwendigkeit vor, unter anarchistischen Utopien nur solche zu begreifen, die eine ausgesprochen antiarchistische Tendenz vertreten. Wir dürfen den Begriff der anarchistischen Utopien auch ruhig auf die Utopien ausdehnen, die den Staat und alles, was mit ihm zusammenhängt, insofern negieren, als ihnen jede politische Tendenz oder Anschauung ganz gleichgültig ist, bei denen lediglich das Kulturelle im entwicklungsgeschichtlichen Sinne eine Rolle spielt und utopistische Ideale zeugt.

Der Begriff der anarchistischen Utopie wird damit freilich

weiter gefaßt als bei Voigt, der unter ihr offenbar nur die ausgesprochen antiarchistische Utopie verstanden haben will; denn er sagt (S. 9) von jenen anarchistischen Utopien im rein kulturellen Sinne: „Es gibt von Philosophen (fügen wir hinzu: und Dichtern) geschaffene idealistische Zukunftsbilder, welche des radikalen Nebengedankens entbehren. Sie sind nur als sittliche, nicht als politische Ideale gedacht und also keine Utopien in unserem Sinne,“ d. h. im Sinne des Staatswissenschaftlers. Wir können dieses Urteil denn auch nur für den Staatswissenschaftler gelten lassen, ihm aber keine allgemeingültige Bedeutung zugestehen. Voigt gibt ja auch schon indirekt zu, daß diese idealistischen Zukunftsbilder in einem anderen Sinne als Utopien anerkannt werden müssen. Die anarchistischen Utopien im weiteren Sinne sind also noch einmal in zwei Unterabteilungen zu gliedern, deren eine die politisch-kulturellen Utopien mit dem radikalen Nebengedanken enthält, die Voigt gelten läßt, und deren andere die rein kulturellen Utopien ohne jeden politischen Gedanken enthält, die Voigt nicht gelten läßt.

Es ergibt sich nun für uns folgende Definition und Einteilung der utopistischen Romane: Ein utopistischer Roman ist jede Darstellung eines idealen Gemeinwesens in Romanform, ob dessen Ideal nun in staatlichen Einrichtungen oder dem sittlichen Verhalten der Einwohner zum Ausdruck gelangt. Auf den radikalen Nebengedanken im politischen Sinne kommt es dabei zunächst gar nicht an.

Einteilung:

<table>
<tr><td rowspan="2">Archistische Utopien,
die auf Änderung der politischen Einrichtungen fußen
(rein politische Utopien)

Beispiel:
Campanellas „Sonnenstaat“</td><td colspan="2">Anarchistische Utopien,
die auf kultureller Entwicklung der Menschen fußen</td></tr>
<tr><td rowspan="2">politisch-kulturelle Utopien
mit radikalem Nebengedanken

Beispiel:
Foignys „Südland“
(Jacques Sadeur)</td><td rowspan="3">rein kulturelle Utopien
ohne jeden politischen Nebengedanken
Beispiel:
Schnabels „Insel Felsenburg.“</td></tr>
<tr><td>Staatsromane im engeren Sinne Kleinwächters.</td></tr>
<tr><td colspan="2">Staatsromane oder sozial. Utopien im weiteren Sinne Voigts</td></tr>
<tr><td colspan="3">Utopistische Romane in unserem Sinne</td></tr>
</table>

Wenn eingangs eine Analyse der „Insel Felsenburg" gefordert worden ist, um bei der Abhängigkeitsuntersuchung das Zufällige vom Wesentlichen zu scheiden; wenn der utopistische Bestandteil als charakteristische Eigentümlichkeit dieser Robinsonade in den Mittelpunkt der Analyse gestellt werden sollte; und nun festgestellt worden ist, daß es sich bei Schnabels Roman nicht um eine politische Utopie, sondern um eine rein kulturelle Utopie im entwicklungsgeschichtlichen Sinne handelt: dann ergibt sich daraus, daß die Analyse nicht nach rein literarhistorischen, sondern nach kulturhistorischen Gesichtspunkten angelegt werden muß. Es entsteht daher jetzt die Frage, welche besondere Stellung die Utopie Schnabels in der kulturgeschichtlichen Entwicklung einnimmt.

Kippenberg sagt einmal: Utopien hat es immer gegeben (S. 95). Sollte die Entstehung von Utopien wirklich eine rein zufällige sein? Sollte sie in gar keinem gesetzmäßigen Zusammenhang mit der geschichtlichen Entwicklung stehen? Ludwig Stein stellt für die politischen Utopien jedenfalls das Gegenteil fest, nämlich, daß jeder Staatsroman seinem Wesen nach nur stammelnder Ausdruck einer augenblicklichen politischen und sozialen Krisis ist, und daß man sicher sein kann, nur dann und dort auf Staatsromane zu stoßen, wo die politischen und sozialen Wirrnisse sich bis zur Unerträglichkeit gesteigert haben (S. 286). Kippenberg will an anderer Stelle (S. 96) dann auch ebenso wie Ullrich in der Einleitung des Neudrucks (S. XXIX) in den traurigen politischen Verhältnissen Deutschlands im frühen achtzehnten Jahrhundert die Ursache der Utopie Schnabels sehen. Das würde einleuchten, wenn es sich bei der „Insel Felsenburg" um eine politische Utopie handelte. Den Zuständen auf Felsenburg stehen aber gar nicht die eines einzelnen politischen Landes, sondern die des ganzen europäischen Kulturkreises gegenüber. Die politischen Verhältnisse können vielleicht äußerlich den Anstoß zu der kulturellen Utopie Schnabels gegeben haben; die tiefere Ursache wird in der allgemeinen kulturellen Entwicklung zu suchen sein. Und wenn Stein zu dem Ergebnis kommt, daß zwischen dem Erscheinen der politischen Staatsromane und dem Ausbrechen großer sozialer Bewegungen notwendig ein gewisser Kausalzusammenhang herrscht, dann gelangen wir zu dem Schluß, daß kulturelle Utopien am

Ende eines Kulturzeitalters entstehen, das alt und morsch geworden ist und damit Ursache genug darbietet, den Blick sehnsüchtig in die Ferne zu richten, in der sich dem schwärmenden Auge eine neue, eine herannahende Zeit ankündigt. Es ist deshalb gewiß kein Zufall, daß die Utopie Schnabels gerade in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts hervortritt, des Jahrhunderts, dessen zweite Hälfte ein ganz neues Kulturzeitalter einleitet. Die Analyse der Utopie Schnabels wird daher darauf Rücksicht zu nehmen haben, daß die Eigenschaften des neuen seelischen Zeitalters, soweit sie das gesellige Verhalten der Menschen zueinander betreffen, den Inhalt für das utopistische Ideal hergeben müssen, daß die sozialen Eigenschaften des alten seelischen Zeitalters dagegen demgegenüber die Zustände darstellen müssen, die diesem Ideal entgegenstehen.

Will man das gesellige Verhalten der Menschen in dem ablaufenden Zeitalter nach dem Bilde beschreiben, als welches es sich in der Literatur jener Zeit spiegelt, dann möchte man sagen, daß die Menschen in jener Zeit einer strengen Verstandeskultur überhaupt kein inneres Verhältnis zueinander gehabt haben. Sie stehen nur lose nebeneinander da, und jeder scheint gemäß dem krassen Nützlichkeitscharakter dieser Zeit nur egoistisch auf seinen eigenen Vorteil bedacht zu sein. Es berührt uns moderne Menschen seltsam, wie wenig Rücksicht unsere Vorfahren von damals aufeinander zu nehmen scheinen. Es geht ihnen oder doch den meisten von ihnen jedes soziale Gefühl ab. Wie sie lauernd ihren eigenen Vorteil bei jeder Schwäche des Mitmenschen wahrzunehmen bereit scheinen, so scheinen sie umgekehrt auf Schritt und Tritt darauf gefaßt sein zu müssen, daß ihnen vom lieben Nächsten irgend ein Schaden zugefügt wird, wo es irgend in dessen Interesse liegen könnte. Die ganze damalige Welt scheint uns nach unseren Begriffen eine Welt voller Intriganten zu sein. Die Kabale scheint das Lebenselement dieser kleinbürgerlich gewordenen Nachkommen des ehemaligen Renaissance-Menschen zu sein. Im vollsten Gegensatz zu dem Mangel an sozialer Rücksichtnahme und sozialem Verantwortungsgefühl stellt sich dagegen das Verhalten des neuen Menschen des achtzehnten Jahrhunderts dar.

Was dieses Jahrhundert gegenüber der voraufgegangenen Zeit so außerordentlich hervorhebt, ist die Entwicklung eines ganz

neuen Gefühlslebens. Schon im Pietismus des ausgehenden siebzehnten Jahrhunderts hatte dieses zu keimen begonnen und dann bald, schon um die Entstehungszeit der „Insel Felsenburg“, die Grenzen einer religiösen Bewegung überschritten und den ganzen seelischen Habitus derer, die Anteil an dieser Entwicklung hatten, bestimmt. In den vierziger und fünfziger Jahren hatte es die überschwengliche Form einer Empfindsamkeit angenommen, in der jeder Mensch dem anderen ungeheuer liebenswert erschien. Es liegt schon in dieser Erscheinung eine soziale Bedeutung der neuen Gefühlskultur, da sie vor Standesunterschieden keinen Halt machen konnte und daher einen mehr demokratischen als aristokratischen Charakter hatte. Wir können deshalb auch sagen, daß mit dem neuen Gefühlsleben im allgemeinen auch das soziale Gefühl im achtzehnten Jahrhundert erst geboren worden ist. Man war sich des selber vollkommen bewußt, und es ergriff die Menschen des achtzehnten Jahrhunderts sogar fast wie ein Rausch. Man muß sich auch vorstellen, was es hieß, wenn der neue Mensch nach der nüchternen verstandesmäßigen Auffassung aller Dinge, die das ältere Seelenleben beherrscht hatte, plötzlich entdeckte, daß er nicht allein auf der Welt sei, nicht isoliert, seine Seele nicht „fensterlos“ wie die Monade Leibnizens, sondern daß vielmehr etwas sei, das von Mensch zu Mensch die Massen verbinde, daß die ganze Menschheit als ein organisches Ganzes von einer gemeinsamen, allen innewohnenden Kraft beseelt sei, um das Entzücken zu begreifen, das erst in einer weichen Sentimentalität und dann in einem immer höher steigenden Enthusiasmus Ausdruck suchte, um schließlich in dem Jubel von Schillers Lied an die Freude und der herrlichen Tongebung Beethovens in der neunten Symphonie auszuklingen. Diese Stimmung stand im vollsten Gegensatz zu der jener älteren Zeit der Kabale und des Intrigantentums des sogenannten politischen Menschen, der sich in seinen krassesten Vertretern aller sozialfeindlichen Mittel des Treubruchs, Betrugs, Verrats, der seelischen und körperlichen Bedrohung und der offenen Gewalt zu seinen egoistischen Zwecken bedient hatte. Jetzt war die ganze Welt Gefühl, die ganze Welt voll Brüder. Herder war der erste, der im Neger auch einen Menschen sah. Man lebte in einer Zeit der allgemeinen Menschenliebe, der Humanität.

Kabale und Humanität bilden den großen Gegensatz, in dem die vollendeten Zeitalter einander gegenüberstehen, und es ist derselbe Gegensatz, der sich in der ersten Hälfte des Jahrhunderts in der stammelnden Utopie Schnabels bereits ankündigt. Noch ist die Humanität nicht zu ihrer vollen herrlichen Blüte entfaltet, aber schon keimt sie in dem reineren sozialen Gefühl des neuen bürgerlichen Menschen, der umso schwerer sich gegen die andere, noch entsprechend weniger zurückgedrängte Macht der Kabale des sozialfeindlichen Menschen der älteren höfischen Kultur zu wehren hat. Überall droht ihm die „Verfolgung", die „Nachstellung" von jenem, die noch lange die Literatur dieses Jahrhunderts beherrscht bis auf „Emilia Galotti" und die „Luise Millerin". Sie ist nur denkbar in einem Jahrhundert zweier miteinander ringenden seelischen Zeitalter und der aus diesem Kampf geborenen Gegensätze und Widerstände.

Die Humanität, das neue, im Keim sich regende soziale Gefühl ist der Inhalt des utopistischen Ideals Schnabels. Die Kabale charakterisiert den Zustand der älteren Kultur, gegen die das neue Ideal sich richtet. Noch beherrscht sie die Welt, noch schwebt sie über allem und bestimmt alle Daseinsbedingungen wie im Leben so in der Dichtung. So muß sie auch der leitende Begriff sein, der uns bei einer Analyse der kulturellen Utopie Schnabels zu den innersten Beweggründen aller dichterischen Motive in der Handlung des Romans führt.

Erstes Kapitel.

Analyse der Insel Felsenburg.

Haupthandlung:

Das Asyl der Redlichen.

Die Niederlassung auf Felsenburg.

Die Geschehnisse.

Der Held des Romans ist Albert Julius, der 1628 als Sohn eines Staatsbeamten in Deutschland geboren wurde. Sein Vater ist während der Kriegswirren des siebzehnten Jahrhunderts unschuldiger Weise enthauptet worden. Alberts Pflegevater ertappt seine Frau beim Ehebruch mit dem Informator seiner Söhne. Als diese sich von Albert verraten glaubt, stellt sie aus Rache dafür seinem Leben nach. Da zieht Albert es vor, sich solchen Nachstellungen durch die Flucht zu entziehen. Er wird Privatsekretär bei Monsieur van Leuven, einem holländischen Adligen aus Antwerpen. Dieser liebt gegen seines und ihres Vaters willen Concordia Plürs, die Tochter eines englischen Kaufmanns, die er heimlich heiratet und auf einem Schiffe nach Ostindien entführt.

Die Haupthandlung des Romans setzt damit ein, daß das Schiff auf der Reise nach Ostindien im Jahre 1646 bei einem Sturm im südatlantischen Ozean an einer felsigen Insel scheitert. Nur van Leuven, Concordia, Albert Julius und der Schiffskapitän Lemelie entrinnen dem Tode. Nach Überwindung ihrer anfänglichen Verzweiflung entnehmen sie dem Wrack des Schiffes die nötigsten Hilfsmittel zum Leben. Das Innere des felsigen Eilandes erweist sich als fruchtbar und auch von Tieren belebt, indes von Menschen gänzlich unbewohnt. In einer künstlichen Felsenhöhle entdecken die Verschlagenen die Leiche eines Mannes, in einem steinernen Sessel sitzend, die zu Staub zerfällt, als sie sie bestatten wollen. In dem Sessel finden sie die eigenhändig aufgezeichnete Lebensbeschreibung dieses Unglücklichen, der zufolge er im Jahre 1514 nebst acht Leidensgefährten auf der Insel strandete und als letzter Überleben-

der unbestattet blieb. Es ist die Geschichte des Don Cyrillo de Valaro, die in einem Anhang zum ersten Bande mitgeteilt wird. Die Neuangekommenen entnehmen den Aufzeichnungen wertvolle Hinweise, ihr Leben auf der einsamen Insel einzurichten. Dieses gestaltet sich immer behaglicher, und die Insel erscheint immer mehr als ein Paradies.

Das glückliche Zusammenleben der vier Verschlagenen würde zur Voraussetzung haben, daß sie alle vier von dem gleichen sozialen Gefühl für ihr Gemeinschaftsleben erfüllt wären. Das ist aber nicht der Fall. Von dem neuen Gefühlsleben des achtzehnten Jahrhunderts sind van Leuven, Concordia und Albert durchdrungen, dagegen hat Lemelie daran keinen Anteil. Er ist noch ganz der Vertreter einer älteren Zeit, er ist der Träger der Kabale in der Haupthandlung des Romans. Er versucht seine Leidensgefährten zu „brutalisieren" (113), er tritt Albert mit einer „recht Herrschaftlichen Art" gegenüber (159) und ist gewillt, sich zum alleinigen Befehlshaber auf der Insel aufzuschwingen (166).[1])

Wenn man bedenkt, daß die von dem neuen Gefühl getragene Kultur des achtzehnten Jahrhunderts einen durchaus bürgerlichen Charakter trägt, dann ist es gewiß kein Zufall, daß Schnabel Lemelie aus einem der aller vornehmsten Geschlechter in Frankreich entsprossen sein läßt (162). Was ihn besonders als eine sozialfeindliche Natur erscheinen läßt, ist seine Falschheit. Da er merkt, daß van Leuven sich seine herrschaftliche Art nicht bieten läßt, und er allein mit dieser unter den Verschlagenen kein Glück hat, ist er der Dienstbeflissenste, den man sich denken kann, indes nur um die Gelegenheit abzuwarten, zur Gewalt seine Zuflucht zu nehmen.

Das treibende Moment in den Kabalen Lemelies ist ein geschlechtliches Motiv. Da es sich in der „Insel Felsenburg" nicht wie in Defoes „Robinson Crusoe" um einen einzelnen Verschlagenen handelt, oder die mehreren Schiffbrüchigen nicht einerlei Geschlechts sind, so entsteht daraus, daß hier drei Männer und eine Frau, die des einen Gattin ist, aufeinander angewiesen sind, ein geschlecht-

---

[1]) Ich zitiere den ersten Band nach dem Neudruck von Ullrich, den zweiten, dritten und vierten Band nach dem Exemplar der Königlichen Bibliothek in Berlin. Stehen die Seitenzahlen ohne jede Bandangabe hinter einem Zitat, so beziehen sie sich auf den Neudruck. Später wird den Seitenzahlen ein N. = Neudruck, II = zweiter, III = dritter und IV = vierter Band hinzugefügt.

liches Problem ihres geselligen Zusammenlebens, ein Problem, das dann auch über die Kabalen Lemelies hinaus den Anstoß für die ganze weitere Handlung gibt.

Lemelie stellt unverhohlen an van Leuven die Forderung, daß unter den obwaltenden Umständen die einzige Frau allen drei Männern in gleicher Weise zu eigen sein solle, wird aber von van Leuven ebenso bestimmt abgewiesen, wie Albert der verzweifelnden Concordia gelobt, daß sie sich niemals Nachstellungen von seiner Seite zu versehen haben werde. Darauf sieht sich Lemelie veranlaßt, auch seinerseits Concordia zu beruhigen mit Versprechungen, die der Autor aber charakterisiert als „voller Trug und List" und „mit verstellter Aufrichtigkeit" (128).

Bald darauf, da Lemelie krank ist oder sich doch kränker stellt, als er ist, und so mit Concordia allein tagsüber in der gemeinsamen Wohnstätte weilt, während die anderen Männer ihren Geschäften auf der Insel nachgehen, verfolgt er Concordia denn auch mit fortgesetzten Anträgen, ihren Mann mit ihm zu betrügen, und er neigt sogar dazu, Gewalt anzuwenden, ohne freilich sein Ziel zu erreichen. Da Lemelie sieht, daß alle seine Wünsche und Nachstellungen an van Leuvens Widerstand und Concordias Treue scheitern, greift er zu einem neuen Gewaltmittel. Er stürzt van Leuven bei erster Gelegenheit hinterrücks vom Felsen in die Tiefe, wo ihn Albert und Concordia zerschmettert finden, ohne zu wissen, daß Lemelie dabei seine Hand im Spiele gehabt hat.

Lemelie ist nun entschlossen, nachdem er van Leuven beseitigt hat, sich Albert und Concordia ganz untertan zu machen. Vier Wochen nach van Leuvens Tode erklärt er Concordia: Da ihn nichts als der elende Albert mehr daran hindern könnte, den er im Widersetzungsfalle aus dem Wege räumen würde, so sei er entschlossen, binnen drei Nächten mit ihr als Ehemann zu Bett zu gehen. Wenn sie sich nicht entschlösse, freiwillig seinen Wünschen zu entsprechen, würde er sie mit Gewalt dazu zwingen.

Concordia zieht trotz Lemelies Drohung Albert ins Vertrauen. Da Lemelie in der vorausbestimmten Nacht in der Concordia Kammer dringt und sich ihrer bereits mit Gewalt bemächtigen will, eilt Albert herbei und stellt Lemelie zur Rede. Dieser, in seiner Erwartung enttäuscht, seinem Willen kein Hindernis mehr entgegengesetzt zu sehen, dringt auf Albert ein mit dem bestimmten Vorsatz, ihn

zu töten. Er verwundet Albert zwar schwer, läuft aber in ein Stilett, das ihm Albert zur Verteidigung entgegenhält, und stürzt zusammen. Er legt noch ein Bekenntnis früherer Schandtaten ab, gesteht, daß er bereits auf dem Schiff die verzweifeltsten Anschläge gefaßt habe, Concordias Person und Liebe teilhaftig zu werden, daß er dort auch schon achtmal Gelegenheit gesucht hätte, van Leuven mit Gift hinzurichten, um zu seinem Ziel zu gelangen, und ihn schließlich selbst vom Felsen in den Tod gestürzt habe. Dann macht er seinen Qualen durch Selbstmord ein Ende (164f.).

Albert und Concordia finden sich nach van Leuvens und Lemelies Tod auf der Insel Felsenburg allein und aufeinander angewiesen. Eben darum ergreift Concordia indes eine furchtbare Angst, weil sie sich machtlos in Alberts Hände gegeben sieht, wenn dieser sich jemals zu ihr hingetrieben fühle; denn einen Mann, der dem Weibe nicht nachstellte, hätte Concordia sich so wenig wie eine andere Frau ihrer Tage vorstellen können. Der Erfolg der galanten Romane jener Zeit beruhte ja doch darauf, daß die Nachstellungen, die uns in ihnen geschildert werden, dem Leser von damals aus seinem Erfahrungsbereich durchaus wahrscheinlich erschienen. Concordia unterscheidet sich nur insofern fortschrittlich von anderen Frauen ihrer Tage und der Romane jener Zeit, daß sie sich nicht etwa aus Klugheit oder Sinnlichkeit bereitwillig als das Opfer solcher Nachstellungen ansieht.

Das Vertrauen, das Menschen unserer Tage unter Lebensverhältnissen, wie sie über Albert und Concordia hereingebrochen sind, als ein in der Natur dieser Verhältnisse notwendig gegebenes und daher selbstverständliches erscheint, ist für Concordia im Gegensatz zu unserer Anschauungsweise so wenig selbstverständlich, daß sie sich nicht eher beruhigt, als bis Albert ihr einen hohen Eid schwört, lieber zeitlebens unvergnügt und ehelos zu leben, als ihrer Ehre und Tugend jemals die geringste Gewalt anzutun, selbst wenn er noch so sehr, mit ihr verehelicht zu sein, begehren sollte. Wiederum wird es Menschen von heute wundern, daß Concordia im Hinblick auf die Größe ihres bisherigen Mißtrauens sich jetzt bei diesem bloßen Eide so schnell zufrieden gibt. Man muß aber bedenken, daß Eide und Gelübde dem Menschen der vorsubjektivistischen Zeit, der sein ganzes Verhalten nach außer ihm liegenden objektiven Maximen richtete, ungleich mehr galten als dem Menschen seit rund 1760.

Auf den Eid und die damit verbundene Aussprache gründet sich die Zuversicht, mit der sich Albert und Concordia nun begegnen, zunächst da Albert Concordias einziger Beistand bei der Geburt einer Tochter van Leuvens ist, die sie wiederum Concordia nennen, sodann, als Albert von Concordia gepflegt wird, da er infolge der Wunden, die Lemelie ihm beigebracht hatte, schwer erkrankt. Auch diese schwersten Zeiten werden überwunden, die Wirtschaft entwickelt sich, und sie leben ein ganzes Jahr in schönster Eintracht und Zufriedenheit, bis Albert eines Tages in der Ferne ein Schiff vorbeifahren sieht, das er sich vergebens anzurufen bemüht. Von diesem Augenblick an ist es mit Alberts Zufriedenheit zu Ende, und es ergreift ihn eine unüberwindliche Sehnsucht nach der übrigen menschlichen Gesellschaft. Dabei ist das Motiv charakteristisch, das diese Sehnsucht bestimmt.

Alberts Leben mit Concordia ist das denkbar glücklichste. Sie haben nichts zu entbehren und an ihrer gegenseitigen Gesellschaft vollauf genug. Aber Albert hat Concordia eben geschworen, ihr nie mit Anträgen zu nahen, die auf Verehelichung zielen. Will er sich je mit einem Weibe in Liebe vereinen, dann kann er dies Ziel also nur durch Erneuerung der Beziehung zur übrigen menschlichen Gesellschaft erreichen, die er um keines anderen Grundes willen zu wünschen Ursache hat. Dieser Wunsch ergreift ihn nun mächtig, da er mit dem Schiff eine Möglichkeit auftauchen und verschwinden sieht, sich diesem Ziele zu nähern.

Von Stund' an wird Albert tiefsinnig, und Concordia merkt mit Betrübnis die Verwandlung, die mit ihm vorgeht. Ihr Zusammenleben gestaltet sich umso trauriger, als Alberts Eid im Wege steht, daß er sich auch nur über das aussprechen dürfte, was ihm auf dem Herzen liegt. Die Sehnsucht nach dem Weibe entzündet in Albert eine immer innigere Liebe zu Concordia, der er doch in keiner Weise nachzugeben über sich bringt. Als er einmal alle seine Leiden in ein Lied gefaßt hat, das er sehnsuchtsvoll auf dem Felsen singt, wird er von Concordia belauscht, die ihm darum bald darauf ihre eigene Liebe gesteht und ihrerseits die Ehe anträgt.

Nachdem die Ehe geschlossen worden ist, scheint das Glück auf der Insel vollkommen zu sein. Die Haupthandlung ist damit zu einem gewissen Abschluß gelangt. Äußerlich kommt das darin zum Ausdruck, daß von Stund' an Albert so wenig wie Concordia noch

ein Verlangen bekunden, die Insel zu verlassen, ein Verlangen, das bis dahin immer wieder mehr oder minder bewußt oder unbewußt aufgetaucht war. Dies ist eine Wendung von entscheidender Bedeutung für die Beurteilung des ganzen Romans; denn es handelt sich um die Frage, ob die Insel den Verschlagenen ein Exil ist oder nicht, und welche Bedingungen hierfür den Ausschlag geben.

Daß sich der Wunsch nach Rettung unmittelbar nach dem Schiffbruch, als sich die Verschlagenen über die Lebensbedingungen auf der Insel noch sehr im Unklaren waren, besonders stark zeigte, läßt sich begreifen. Es wird fleißig Ausschau nach einem „Rettungs-Schiff" gehalten und diesem zum Zeichen ein großes weißes Tuch an einer Stange angemacht (115). Van Leuven tröstet Concordia: „und wenn es nur auf sein speculiren ankommen wäre, ... sollte uns ohnfehlbar, entweder ein Lufft- oder See-Schiff in einem Augenblicke nach Ceylon geführet haben" (116). Auch nachdem das fruchtbare Innere der Insel entdeckt worden ist, gibt man trotzdem sehnlich auf ein vorbeisegelndes Schiff acht (125). Doch taucht gleichzeitig ein erster Gedanke des Bleibens auf, aber er ist von vornherein geschlechtlich bedingt: Lemelie sagt, es fehle nichts als zwei Weiber für ihn und Albert (127).

In der Höhle des Don Cyrillo finden van Leuven und Albert allerhand höchst notwendige Gegenstände: „wenn wir nicht wieder zu anderer menschlicher Gesellschaft gelangen sollten" (145). Lemelie lockt van Leuven auf den Felsen, von dem er ihn herabstürzt, unter dem Vorwand, ein von ferne kommendes Schiff wahrgenommen zu haben, Grund genug, daß van Leuven ihm höchst erfreut folgt, um das Schiff zu sehen (165). Albert bekommt dann wirklich jenes Schiff zu Gesicht, und wir kennen das Motiv, das ihn die Verbindung mit diesem so heiß wünschen läßt. Er ist ganz außer sich selbst, beginnt zu schreien, zu schießen und mit einem Tuch zu winken, bis das Schiff außer Sicht gerät, worüber er in tiefste Melancholie verfällt (189). Von nun an bringt er die meisten Stunden auf dem Nordfelsen zu, macht ein Feuer an: „welches bey Tage stark rauchen und des Nachts helle brennen mußte, damit ein oder anderes vorbey fahrendes Schiff bey uns anzuländen gereitzet würde" (190). Um das geschlechtliche Motiv der Sehnsucht zweifelsfrei auszusprechen, gesteht Albert in seinem Liebesmonolog ganz offen: „Ach wie vergnügt wolte ich, als ein anderer Adam, meine gantze Lebens-

Zeit in diesem Paradiese zubringen, wenn nur nicht meine besten Jugend-Jahre, ohne eine geliebte Eva zu umarmen, verrauchen solten“ (196).

Sobald die Ehe zwischen Albert und Concordia geschlossen ist, heißt es dagegen: „Es schien als ob aller ... Kummer und Verdruß ... verjagt wäre, wir vereinigten uns von nun an ... unsere Anstalten auf solchen Fuß zu setzen, als ob wir ... aus bloßer Lust, Zeit-Lebens auf dieser Insul bleiben ... wollten“ (203); und „Das Verlangen nach unserm Vaterlande ... schien bey uns allen beyden gantz erstorben zu seyn, so gar, daß ich mir nicht die allergeringste Mühe mehr gab, nach vorbey fahrenden Schiffen zu sehen“ (214).

Das Gefühlsleben.

Nachdem in der Haupthandlung des Romans ein gewisser Ruhepunkt erreicht ist, kann auch in der analytischen Besprechung eine Pause gemacht werden. Wir wenden unseren Blick zurück, um das Gefühlsleben einer besonderen Untersuchung zu unterziehen, das sich in Albert, Concordia und van Leuven offenbart. Diese Untersuchung wird das Verständnis für die weiteren Geschehnisse eröffnen, wie sie andererseits die analytische Erörterung der Handlung bis zu dem gewonnenen Ruhepunkt voraussetzt.

Da die religiöse Bewegung des Pietismus die Quelle des neuen Gefühlslebens im beginnenden achtzehnten Jahrhundert gewesen ist, so kann es nicht wunder nehmen, daß die Innigkeit des Gefühls auch in Schnabels Roman in erster Linie nach der religiösen Seite ihren Ausdruck sucht. Halm bestreitet zwar, daß Schnabel Pietist gewesen sei; [1]) daß er aber unter dem Einfluß der vom Pietismus ausgehenden religiösen Vertiefung gestanden hat, bleibt darum doch uneinwendbar bestehen.[2])

Den ersten Sonntag auf der Insel verbringen die Verschlagenen den ganzen Tag mit Beten, Singen und Bibellesen (131). Nach van Leuvens Tod gelingt es Albert, Concordias „zur Verzweifflung

---

[1]) Halm S. 43; vgl. Kippenberg S. 99 und Ullrichs Einleitung zum Neudruck S. 30.

[2]) Vgl. Philipp Strauch in der Deutschen Rundschau Bd. 56 S. 393 und Adolf Stern a. a. O. S. 343f.

geneigtes Gemüthe" zur Ruhe zu bringen, indem er ihr aus der Bibel die „kräfftigsten Trost-Psalmen und Capitel" vorliest (154). Später macht er Kalender, damit sie ihren Gottesdienst gleich anderen Christen in der weiten Welt gehörig einrichten könnten. Es werden besondere Erinnerungstage eingesetzt, die mit religiöser Weihe begangen werden sollen (185). Albert vertritt nach Anweisung der heiligen Schrift die Stelle eines Priesters, indem er die kleine Tochter der Concordia tauft und seine Trauung mit Concordia vollzieht. Diese wird mit vieler Feierlichkeit und großer Innigkeit ins Werk gesetzt. Wir hören, daß Albert dazu des jungen Tobiä Gebet sprach, und Concordia aus den Worten der jungen Sara „ein schön Hertz-brechendes und kräfftiges Gebet" machte. Die drei ersten Nächte meiden sich die Vermählten noch und bringen sie mit Beten zu (203 f.).

Die Gottesauffassung ist natürlich noch durchaus transzendent. Alle glücklichen Vorfälle werden dem unmittelbaren Eingreifen Gottes zugeschoben. So glaubt Albert, daß „eine besondere Krafft des Himmels" ihn augenblicklich stärkte, Concordia zu raten, Lemelie aufs äußerste zu widerstreben (159). Wir sehen daraus, wie wenig selbstverständlich dieses Widerstreben dem Gemüt jener Tage erschien. Es wird Gottes „Vorsicht" zugeschrieben, daß Alberts und Concordias Seelen sich durch Vermählung gefunden haben (203), wie denn überhaupt „die wunderbare Vorsehung GOTTES" sich ihnen aller Orten kund tut (112).

Es wird dem „Allmächtigen hertzlich mit beten und singen vor dessen augenscheinliche Hülffe" gedankt, und es wird der „allerhöchste Artzt um unmittelbare kräfftige Hülffe" angefleht (175 f.). Albert bekennt bei Concordias Klagen in ihrer schwersten Stunde sogar: „Diese kläglichen Vorstellungen, nebst ihrem schmertzhafften Bezeigen, rühreten mich dermaßen heftig, daß ich auf Knie und Angesicht zur Erden fiel, und dermaßen eiffrig zu Gott schrye, daß es fast das Ansehen hatte, als ob ich den Allmächtigen mit Gewalt zwingen wollte, sich der Concordia und meiner zu erbarmen" (168). Er hegt aber auch wieder ein festes Vertrauen zu Gott (176) und sucht Concordia und sich selbst zur Geduld zu bewegen: „alles Bekümmerniß dem Himmel anzubefehlen und mit täglichem fleißigem Gebet und wahrer Gott-Ge-

lassenheit[1]) zu erwarten, was derselbe ferner über uns verhängen würde" (167). Concordia verspricht nach ihrer ersten Verzweiflung über van Leuvens Tod, sich mit Geduld in ihr klägliches Verhängnis zu schicken: „indem freylich gewiß wäre, daß uns ohne Gottes Willen kein Unglück begegnen könne" (154 f.).

In dieser Welt der göttlichen Vorsehung gibt es keinen Zufall. Nicht „von ohngefähr" hat das Verhängnis Albert in den Graben stürzen lassen, in dem er des Cyrillo Höhle findet (134), und der Traum, der Albert in seiner Krankheit Cyrillos Heilmittel sehen läßt, ist ebenso wenig ein Zufall, er ist „ohnfehlbar ein Göttliches Gesichte" (177). Wir brauchen daher keinen Anstoß an den mancherlei Zufälligkeiten zu nehmen, die uns nachher in den einzelnen Lebensgeschichten der Felsenburger begegnen. Sie finden sich in allen Dichtungen jener Zeit und noch später.[2]) Es wäre durchaus verfehlt, aus ihnen ein literartechnisches Kriterium zu erheben, indem man dem Autor zum Vorwurfe machte, er arbeite noch stark mit Zufälligkeiten. Wie hätte der Autor selbst bei der damals herrschenden transzendenten Gottesauffassung daran einen Anstoß nehmen sollen? Was uns Zufall ist, ist ihm Vorsehung und entzieht sich als Moment nicht etwa seiner individuellen, sondern

---

[1]) So scheint der Begriff der Gelassenheit, der hernach in den Romanen Richardsons und seiner Nachfolger in Deutschland zu einem Ideal der Lebensführung erhoben wird (vgl. Carl Heine, Der Roman in Deutschland von 1774—1778, Halle 1892) zum einen Teil wenigstens einen religiösen Ursprung in der transzendenten Gottesauffassung zu haben, die den Menschen selbst zu einer gewissen Passivität zwingt. In diesem Sinne wird sie im dritten Bande (S. 144) als „Resolution einer tugendhaften Seele" bezeichnet. In den Begebenheiten des Herrn von Lydio (1730) heißt es S. 92: „Das Verhängniss scheinet uns schon ziemlich fatal zu seyn, indem es uns gleich anfangs gar harte Stöße zu empfinden giebet, aber es ist wohl das rathsamste, daß man sich mit Geduld wapnet, und sich gelassen darein ergiebet, so wird auch endlich wohl die Zeit wiederkommen, daß es ferner sein Gaukelspiel mit uns nicht treiben kan". Erst die Zeit des ausgereiften Subjektivismus und einer wesentlich gewandelten Gottesauffassung konnte dem entgegen Schiller 1800 die Worte tun lassen: „In deiner Brust sind deines Schicksals Sterne". Für Ausdrücke der Gelassenheit vgl. ferner N. 4, 47, 59, 64, 164, 403, 407, 410, 414, 512, sodann unten S. 63 nebst Anmerkung.

[2]) Über den Zufall des Wiedersehens in den Robinsonaden vgl. Kippenberg S. 59f. Über den Zufall in der Insel Felsenburg und in Gellerts Schwedischer Gräfin handelt Elisabeth Kretschmer in „Gellert als Romanschriftsteller", Breslau 1902 S. 30f.

der allgemein herrschenden Weltanschauung seiner Zeit dem Bereich ästhetischer Bewertung.

Es ist charakteristisch für die Bedeutung des religiösen Moments als Quelle des neuen Gefühlslebens, daß in der „Insel Felsenburg", in der alles auf den Gegensatz hinausläuft, ob die Menschen sozial empfinden oder nicht, der Grad religiösen Gefühls eines Menschen den Ausschlag gibt, ob man ihm im sozialen Sinne trauen darf, und nur in diesem Falle wendet man ihm auch eigenes Gefühl zu. So begründet Albert ein heftiges Mitleid mit Concordias unglücklichem Verhängnis, als diese durch Lemelies Geständnis erst von der meuchlerischen Ermordung ihres Gatten Kenntnis erhält, nicht durch die Tatsache selber, sondern „wegen ihrer besonderen Gottesfurcht und anderer Tugenden" (167); und wieder dienen nicht nur Alberts Tugend und Aufrichtigkeit, sondern seine Frömmigkeit, Tugend und Aufrichtigkeit Concordia als Bürgen, daß sie Albert ihren Antrag auf Eheschließung mit unbedingtem Vertrauen entgegenbringen darf. Wer aber wie Lemelie keinen Anteil an dem neuen Gefühlsleben hat, der erscheint als ein gottloser (142), Gottes-vergessener Mensch (147), der die entsetzlichsten Gotteslästerungen ausstößt (161).

Da nach der herrschenden Weltanschauung alles Gute von einem transzendenten Gotte kommt, so muß auch das Böse von einer transzendenten Macht stammen. So glaubt Schnabel noch so gut wie Luther, wie Grimmelshausen[1]) und auch Defoe[2]) an den Satan, an gute und böse Geister, Gespenster und Zauberei. Daher ist Lemelies Herz vom Satan mit immerwährenden Bosheiten angefüllt, er ruft den Satan um Hülfe an und hat sich ihm mit Leib und Seele verschrieben. Er heißt ein Höllenbrand und eingefleischter Teufel, sein Leben ist verrucht, und er endet es mit eigener Hand (160 ff.). Vor Cyrillos gutem Geist aber, der Albert zweimal freundlich im Traume erscheint (133, 177), fürchtet sich Lemelie, dem dieser Geist denn auch in der Wirklichkeit höchst unfreundlich begegnet (144).

---

[1]) Vgl. Arthur Köhler, Der kulturgeschichtliche Gehalt der Simplicianischen Schriften (Studium Lipsiense Ehrengabe an Karl Lamprecht, Berlin 1909), S, 246 und 250ff.

[2]) Vgl. Rudolf Fürst, Die Vorläufer der Modernen Novelle im achtzehnten Jahrhundert. Halle 1897. S. 23.

Es ist nicht das erste Mal in der Literatur, daß uns in so lebendiger Weise das neu erwachte religiöse Gefühl begegnet. Einmal kann auf Zesen und die Lyrik des siebzehnten Jahrhunderts, vor allem muß aber auf Defoes „Robinson Crusoe" und seine deutschen Übersetzungen zurückverwiesen werden. Wie das neue innige Gottesgefühl in jenen Tagen erwacht, das spiegelt sich fast genau in der einzelnen Person des Robinson wieder, dessen bisher allem Höheren abgewandtes Herz sich in der Einsamkeit zu einer ihm selbst ganz neuen religiösen Vertiefung wendet und in ihm bei tieferem Sinnen über seinen Zustand und den der ganzen Welt die Überzeugung von der alles beherrschenden „Providenz" Gottes lebendig werden läßt. In diesem tiefsten Erlebnis Robinsons erkannte die Zeit ihr eigenstes tiefstes Erlebnis wieder, besonders in Deutschland, und nicht zuletzt trug dies zu dem ungeheueren Erfolg des englischen Buches bei unserem Volke bei.[1]) Im „Robinson" beschränkt sich die Betätigung des Gefühlslebens aber auf das religiöse Moment. Wenn Robinson auch allmählich aus seiner religiösen Vertiefung ein Gefühl der Humanität und Menschenliebe ergreift, so ist es doch charakteristisch, daß Defoe, auch in der späteren Zeit von Robinsons Inselleben, gar nicht das Bedürfnis zeigt, seinen Helden mit anderen Menschen zu umgeben, auf die sich über Gott hinaus sein Gefühlsleben hätte erstrecken können. Hier geht Schnabel weiter als Defoe. Er stellt uns in einen kleinen und später immer größeren Kreis von Menschen, der durch das Walten eines lebendigen Gefühls des einen für den anderen zusammengehalten wird. Wie innig sich hier religiöses mit menschlichem Gefühl vereinen, das spricht aus der Szene, in der Concordia nach dem Schiffbruch aus ihrem ohnmächtigen Zustand erwacht und nach „ihrem Carl Frantz" fragt. Da heißt es von van Leuven: „Selbiger trat Augenblicklich hervor, und Küssete dieselbe kniend mit thränenden Augen. Sie trocknete seine Thränen mit ihrem Halss-Tuche ab, und sprach mit frischer Stimme: Weinet nicht mein Schatz, denn ich befinde mich itzo weit Besser, GOTT wird weiter helffen" (111).

Daß das Gefühlsmoment Schnabel selbst in seinem Roman ein sehr wesentlicher Bestandteil war, das geht schon daraus her-

---

[1]) Vgl. Kippenberg S. 16.

vor, daß er bereits auf dem Titelblatt des ersten Bandes versichert, diese Fata seien nicht etwa nur den curieusen Lesern zur Belehrung, sondern „zum vermuthlichen Gemüths-Vergnügen" ausgefertigt, und auch in den Eingangsworten der Vorrede verspricht er dem Leser aus diesen Blättern eine „besondere Gemüths-Ergötzung". Als Albert später von der Auffindung der Leiche van Leuvens erzählt, läßt Schnabel ihn seinen Bericht durch Worte unterbrechen wie: „ich befinde mich biß diese Zeit noch nicht im Stande, ohne selbst eigene hefftige Gemüths-Bewegungen, der Concordia schmertzliches Klagen, und mit wenig Worten zu sagen: Ihre fast gäntzliche Verzweiffelung aus zu drücken" (154).

Der Begriff Gemüt spielt auch in der Erzählung selbst eine große Rolle und begegnet uns in den verschiedensten Verbindungen. Besonders beliebt ist der Ausdruck Gemütsbewegung. Zuweilen ist die Bewegung des Gemüts so stark, daß man ihr abhelfen muß (194, 196). Ja wir hören von der Concordia zur Verzweiflung geneigtem Gemüt, und hier ist der „erste Auflauff ihrer Gemüths-Bewegungen" so stark, daß Albert ihr das Versprechen abnehmen muß, sich in seiner Abwesenheit kein Leid anzutun (154).[1]) Neben den Verbindungen mit Gemüt fallen solche mit Herz auf. Nach van Leuvens Tod heißt es: „Wir saßen öfters etliche Stunden beysammen, ohne ein Wort mit einander zu sprechen, doch schien es als ob immer eines des anderen Gedanken aus den Augen lesen wolte und dennoch hatte niemand das Hertze, des andern und dritten Person Hertzens-Meynung auszufragen" (158). Die feinfühlige Rücksichtnahme, die sich in diesen Worten offenbart, finden wir wieder, wenn wir hören, daß Albert und Concordia den Sommer ziemlich vergnügt hinbrachten: „ausgenommen, wenn uns die erlittenen Trauerfälle ein betrübtes Zurückdenken erweckten, welches wir aber immer eines dem andern zu gefallen, so viel möglich, verbargen, um unsere in etwas verharrschten Hertzens-Wunden nicht von neuem aufzureißen" (180).[2])

---

[1]) In der späteren Handlung des Romans führt die Lebhaftigkeit des Gefühls häufig fast oder wirklich zu einem vollen Schwinden der Besinnung (Ohnmacht), vgl. N. 33, 93, 244, 246; II 137, 585; III 47.

[2]) In den späteren Bänden des Romans spielen die Ausdrücke Engel und Seele eine Rolle. Litzberg nennt seine Charlotte „dieser irdische Engel" (II, 151) oder „meine englische Charlotte" (II, 15), und auch umgekehrt nennt diese ihn „mein

Es wird nicht genügen, das Auftreten eines neuen Gefühlslebens in der Insel Felsenburg durch einzelne Ausdrücke zu belegen, es muß der Charakter dieses Gefühlslebens vielmehr als ein ausgesprochen empfindsamer näher beschrieben werden. Da ist es denn beachtenswert, daß in der Insel Felsenburg die Tränen sehr locker sitzen, daß man sehr zärtlich ist, und daß man sich gerne küßt. Beim Anblick der Leiche van Leuvens beginnt Albert zu schreien und zu heulen. Und doch liegt eine wundersame Innigkeit darin, wenn er erzählt: „Durch vielles Bitten und vernünfftige Vorstellungen, erhielt ich endlich so viel von selbiger (Concordia), daß sie sonst nichts als ihres seel. Ehe-Mannes Gesichte und die Hand, woran er annoch seinen Siegel-Ring stecken hatte, zu sehen begehrte. Sie wusch beydes mehr mit Thränen, als mit Wasser aus dem vorbey rinnenden Bächlein ab, und küssete ihn ohngeacht des übeln Aussehens und Geruchs vielfältige mal" (156). Schließlich würden allerdings auch Menschen unserer Tage, die so gewaltigen Gemütserschütterungen ausgesetzt würden wie Albert und Concordia, sich der Tränen kaum erwehren. Höchstens könnte man als zeitcharakteristisch ins Feld führen, daß Schnabel überhaupt dazu neigt, einen solch tränenreichen Vorwurf zur Darstellung zu wählen.[1]). Wir begegnen aber auch einer Tränenseligkeit in dem Roman, die uns die psychische Distanz seiner Zeit zu der unseren lebhaft bewußt werden läßt, so wenn Concordia anstatt der Empörung nur die bittersten Tränen vergießt, als Lemelie ihr zumutet, allen drei Verschlagenen in gleicher Weise zu gehören, und wenn Albert dazu bekennt, daß er für seine Person vor Jammer bald mitgeweint hätte (128). Noch bei van Leuvens Lebzeiten ist Concordia über ein Ausbleiben Alberts nicht nur voller Sorge, sondern vergießt viele Tränen seinetwegen (124); und wenn eine Frau unserer Tage auch eine herzliche Teilnahme

Engel" (II, 153). Daß dieser Ausdruck aber nicht immer für eine Vertiefung des Gefühlslebens in Anschlag gebracht werden darf, geht daraus hervor, daß ein Kammermädchen auch einmal ihre Herrin nebst deren Galan mit „Meine Engels-Kinder" anredet (III, 393) — Litzberg nennt seine Geliebte auch „meine andere Seele" (II, 133). „Die charmante Seele meines Gefährten" steht einmal gleich bedeutend mit „die Geliebte meines Gefährten" (II, 344). Von Blac denkt an Sophie von Bredal, wenn er von seiner „Hochachtung vor eine solche tugendhaffte Seele" spricht (III, 143).

[1]) Rötteken verfolgt in seinem Aufsatz S. 27ff. die Steigerung der Tränenseligkeit in den Robinsonaden bis zur „Insel Felsenburg".

für Alberts Jugendschicksale haben könnte, so würden ihre Augen bei Alberts Erzählung doch nicht voller Tränen stehen wie die Concordias (198). Albert hemmen einige aus seinen Augen rollende Tränen das fernere Reden, als er sich seiner scheinbar unglücklichen Liebe für Concordia hingibt (196). Abschied und Wiedersehen sind immer Anlaß zu Küssen und besonderer Zärtlichkeit auch bei Personen gleichen Geschlechts. Nicht nur selbst ist man gerührt, es wirkt die Rührung anderer auch auf den Dritten (20). Am charakteristischsten aber ist es, daß mehr als alles andere Ereignisse des religiösen oder richtiger gesagt des kirchlichen Lebens Anlaß zu empfindsamer Rührung geben, da das neue Gefühlsleben des achtzehnten Jahrhunderts ja in hohem Grade in dem neuen religiösen Fühlen seine Wurzel hat. Die Ereignisse, die uns das zeigen, fallen freilich in eine spätere Zeit des Romans, und es kann daher an dieser Stelle nur ganz allgemein auf sie hingewiesen werden.

Alles in allem nähern wir uns also bereits jener Empfindsamkeit, die sich zur charakteristischsten Erscheinung der vierziger und fünfziger Jahre des achtzehnten Jahrhunderts gestaltet, wenn die „Insel Felsenburg" auch noch keine solche Hochburg empfindsamer Stimmungen darstellt, wie Gellerts „Gräfin". Es muß aber doch überraschen, daß die empfindsame Disposition bereits so weit zur Schwäche wird, daß sie in der Hand des kalt berechnenden Lemelie zu einer gefährlichen Waffe gegen einen ihrer Anhänger ausgenutzt werden kann. Als er eines Tages nach einem Vogel zielt und ihm van Leuven zufällig in den Schuß kommt und dieser über Lemelies scheinbaren Anschlag auf sich erschreckt, wirft Lemelie seine Flinte zur Erde, eilt auf van Leuven zu, umarmt ihn und sagt: „Mein edler Freund, ich spüre daß ihr vielleicht einen bösen Verdacht habt, als ob ich nach eurem Leben stünde. Allein entweder lasset selbigen fahren, oder erschießet mich auf der Stelle, denn was ist mir mein verdrießliches Leben ohne eure Freundschafft auf dieser einsamen Insul sonsten nütze". Lemelie erzählt von dieser Begegnung später weiter: „van Leuven umarmete und küssete mich hierauff gleichfalls, versicherte mich seiner aufrichtigen und getreuen Freundschafft... weßwegen wir dem äußerlichen Ansehen nach auf einmal die allerbesten Freunde wurden, unter den vertraulichsten Gesprächen aber lockte ich ihn

unvermerckt auf den obersten Gipffel des Felsens und ... stürtzte ihn mit einem eintzigen Stoße hinab“ (165). Wie leicht diese Szene in der Hand eines überlegenen Menschenkenners bereits zu einer Satire auf die Empfindsamkeit ausgenützt werden könnte, das sieht man daraus, daß sie, bei der hier das Empfinden des Autors und des Lesers noch ganz auf Seiten des empfindsamen Opfers steht, sechzig Jahre später Ludwig Tieck in seinem William Lovell als Vorbild zu einer sehr ähnlichen dient, in der dargetan wird, daß niemand leichter zu betören und darum niemand verächtlicher ist als eine empfindsame Natur.[1])

Indes sehen wir von der Aufzählung einzelner Züge und Wendungen ab, in denen sich das Gefühlsleben in der „Insel Felsenburg“ offenbart. Wie viel mehr sprechen die Ereignisse selbst für die Innigkeit dieses Gefühlslebens. Es war lange in der deutschen Literatur keine so ergreifende Szene mehr geschrieben worden wie die Trauer Concordias um ihren toten Gemahl. Die hingebende Hilfe, mit der Albert und Concordia sich in den schweren Stunden von Geburt und Krankheit gegenseitig unterstützen, die zartfühlige Rücksichtnahme, die uns bei jeder Begebenheit begegnet, atmen eine Innigkeit des Gemüts, wie wir sie in der übrigen gleichzeitigen Literatur kaum wieder antreffen. Die aufkeimende Liebe Alberts zu Concordia, die Geburtstagsszene, der feinfühlig-verschämte Brief, in dem Concordia selbst Albert ihre Hand anträgt, und die Szene, in der Albert darauf die Geliebte beim Damme des Flusses ziemlich beschämt findet: das alles ist von einem so echten, unaffektierten Gefühl, daß nicht nur der Historiker daran auch heute noch seine aufrichtige Freude haben kann. Man kann die Echtheit dieses Gefühls nicht besser belegen als mit den Worten, mit denen Concordia selbst nach ihrem Antrag des Albert Julius umständliche Rede unterbricht: „Liebster Julius, ich bitte fanget nunmehro nicht erstlich an, viele unnöthige Schmeicheleyen und ungewöhnliches Wort-Gepränge zu machen, sondern seyd fein aufrichtig wie ich in meinem Schreiben gewesen bin“ (201).

Fassen wir kurz zusammen, wodurch sich die von dem neuen Gefühlsleben durchdrungenen Personen charakterisieren, dann ist es nächst der fast selbstverständlichen Frömmigkeit und Gottes-

---

[1]) Vgl. Ludwig Tieck, Schriften Bd. VI, S. 335 und dazu meine „Ironie als entwicklungsgeschichtliches Moment“, Jena 1909, S. 402ff.

furcht vor allen Dingen die eheliche Liebe und Treue, die, aus dem neuen Gefühlsleben heraus geboren, sich jener Leichtfertigkeit in ehelichen Dingen in den galanten Romanen der voraufgegangenen Zeit entgegen stellt. Sie wird uns an van Leuven gerühmt (128), sie wird an Albert erkannt (199) und Concordia will sich eher selbst ermorden, als daß sie es an dieser fehlen ließe (146). Sie findet bei dieser ihr Ende nicht mit van Leuvens Tod (159), sondern Albert spürt die stärksten Merkmale, daß Concordia ihren Ehemann noch lange nach dessen Tode herzlich liebt (189), und noch in dem Brief, in dem sie Albert schließlich ihre Hand anbietet, rechtfertigt sie sich vor Gott und vor ihrem eigenen Gewissen, daß sie ihrem seligen Mann die geschworene Treue redlich gehalten habe (199).

Der Begriff ehelicher Liebe und Treue trägt den der Keuschheit fast schon in sich. An dieser zweifelt Concordia auch bei Albert nicht (128), der sie ihr durch einen wirklichen Eid zuschwört (169 f.). Sie ist Concordias bestes Kleinod (168), und durch sie wird in der „Insel Felsenburg" gegenüber den galanten Romanen der vorausgehenden Zeit das geschlechtliche Moment zum Problem. Sie nicht zuletzt löst die Kabale aus; denn was bedarf es der Kabalen, wo Keuschheit und Tugend sich nicht zur Wehr setzen? So ist die Kabale ein Gradmesser für das Anwachsen eines tieferen Gefühlslebens im achtzehnten Jahrhundert, bis dies Gefühlsleben so weit soziales Gemeingut geworden ist, daß sich die Kabale nicht mehr unverhüllt ans Licht getraut.[1])

Der Kabale größten Gegensatz drücken die Worte Ehrlichkeit, Aufrichtigkeit und Redlichkeit aus. Besonders letztere wird uns immer wieder gerühmt an denen, die zu der neuen Gefühlsgemeinschaft zählen (170). Kommt zu den Eigenschaften der herzlichen Liebe und Treue, der Keuschheit und Redlichkeit noch eine solche der persönlichen Aufopferungsfähigkeit für andere, wie sie Albert an den Tag legte, da er sich in ritterlicher Verteidigung Con-

---

[1]) In diesem Zusammenhang erklärt sich der große Beifall, den etliche Jahre nach dem ersten Band der Insel Felsenburg Richardsons Pamela (englisch 1740, übersetzt 1743) in Deutschland gewann. Dieses hohe Lied der Keuschheit ist gegenüber den galanten Romanen der Vorzeit ein Niederschlag des vertiefteren Gefühlslebens, dessen man sich damals allgemein bewußt zu werden begann, und das man daher mit Entzücken in Richardsons Roman wiedererkannte.

cordias gegen die Kabalen Lemelies lieber ums Leben als sie um ihre Ehre bringen lassen will (159), dann resultiert aus dem allen das, was das achtzehnte Jahrhundert die Tugend nennt, die in einem engeren Sinne zwar gleichbedeutend mit Keuschheit gebraucht wird, in einem weiteren Sinne aber viel weniger ein moralisches als ein soziales Moment darstellt und daher auch nur in der Zeit der besonderen Betonung bedarf, in der das soziale Bewußtsein noch nicht selbstverständlich und Allgemeingut geworden ist wie hundert Jahre später; denn noch steht dem sozialen Menschen der unsoziale gegenüber, und der neue Mensch kann ihn sich nicht grauenhaft genug ausmalen. Darum muß Lemelie, der kein Fünklein Tugend in seiner Seele hegt, der ein Greuel der Tugenden, ein ruchloser Bösewicht, eine lasterhafte Seele, ein Aaß, Vieh und Mörder heißt, seine Schwester genotzüchtigt und mit ihr in Blutschande gelebt, ihre Kinder verbrannt, seine Eltern, eine Maitresse und neunzehn andere Menschen vergiftet haben, bis er sich durch „Gifft-mischen, Meuchel-Mord, Verrätherey und andere Rancke" mit der Zeit bis zur Stellung eines Kapitäns erhoben hat (160ff.).

Die Felsenburgische Gemeinschaft.

Das System des ersten Bandes.

Jenes empfindsame Vertrauen, das van Leuven der Treulosigkeit Lemelies ausliefert, ist freilich noch nicht unbedingt charakteristisch für die Zeit der Insel Felsenburg und für die von dem neuen Gefühlsleben beseelten Personen des Romans. Es ist in gewissem Sinne Ausnahme. Im allgemeinen haben auch die gefühlsmäßig Entwickelteren in dieser Zeit das für den politischen Menschen charakteristische Mißtrauen vor der Kabale anderer, die der unsoziale Mensch nach sich selbst zu beurteilen pflegte, noch nicht abgelegt. Es tritt bei ihnen äußerlich sogar stärker in Erscheinung als bei jenem, weil es in einem gewissen Gegensatz zu ihrer eigentlichen Wesensart steht. Dieses Mißtrauen beherrscht selbst Albert und Concordia noch, sogar gegenüber einander. Es ist schon gezeigt worden, wie Albert nach van Leuvens und Lemelies Tod Concordias Vertrauen erst durch einen heiligen Eid erwerben muß. Es mag zur Charakteristik dieses Mißtrauens hier noch ein Fall herangezogen werden, der uns in ganz besonderem Maße die psychische Distanz

jener zu der folgenden und unserer Zeit bewußt macht. Als Albert Concordias Brief gelesen hat, in dem sie ihm ihre eigene Liebe gesteht, kann er auf den Gedanken geraten, Concordia suche ihn nur „in Versuchung zu führen". Trotzdem er in Erwägung ihrer „bisherigen aufrichtigen Gemüths und Lebens-Art" diesen Argwohn fahren läßt, bleibt er doch vorsichtig genug, Concordia auf ihren Antrag zu antworten unter der Voraussetzung: „wo dasjenige, was mich angehet, keine Versuchung, sondern euren keuschen Hertzens aufrichtige Meynung ist" (200f.). Man frage sich, ob ein derartiges Mißtrauen aus der seelischen Disposition unserer Tage überhaupt noch zu verstehen ist, und ob ein Schriftsteller unserer Zeit dergleichen noch mit dem Eindruck der psychologischen Wahrscheinlichkeit schreiben dürfte.

Der Geist des Mißtrauens ist nun in der Haupthandlung der „Insel Felsenburg" so sehr das für die Zeit der Kabale charakteristische Moment, daß, nachdem mit Lemelie der einzige Vertreter der aktiven Kabale dahingegangen ist, die Kabale doch keineswegs für die Haupthandlung erledigt ist. Sie beherrscht vielmehr in diesem Geist des Mißtrauens auch ferner noch die ganzen weiteren Ereignisse.[1]) Nachdem Albert und Concordia sich gefunden haben, ist es nämlich keineswegs allein an dem, daß sie nicht mehr den Wunsch haben, mit der übrigen menschlichen Gesellschaft wieder in Beziehung zu treten, sondern sie fürchten sich vielmehr sogar davor. Das Mißtrauen vor Kabalen in der übrigen menschlichen Gesellschaft erscheint hier also als der tiefere Beweggrund des Entschlusses zum Bleiben auf der Insel, nachdem mit der Lösung des geschlechtlichen Problems zwischen Albert und Concordia der wesentlichste Hinderungsgrund zu diesem Entschlusse beseitigt ist. Schon als Albert sehnsuchtsvoll dem Schiff nachgeschaut hatte, hieß es von Concordia, daß sie lieber auf der Insel sterben als sich in den Schutz fremder und vielleicht barbarischer Leute begeben wolle (189). Als später drei große Schiffe in der See entdeckt werden, erfüllt das die Verschlagenen nicht mit Freude, sondern Concordia antwortet ihren Kindern charakteristischer Weise: „Lasset sie fahren, weil wir nicht wissen, ob es gute oder böse Menschen sind" (218). Albert freilich, der weiter sieht als Concordia, vermag ange-

[1]) Im Roman selbst heißt es für Mißtrauen S. 159 „böses Vertrauen", S. 165 „böser Verdacht".

sichts der Schiffe seine Gemütsbewegung nicht ganz zu bemeistern, aber einzig und allein ein geschlechtliches Motiv läßt ihn wieder die Verbindung mit der übrigen menschlichen Gesellschaft nicht so sehr wünschen als vielmehr als notwendig erkennen: er fürchtet in Zukunft Blutschande unter seinen Kindern, wenn nicht Gatten und Gattinnen für sie aus der übrigen menschlichen Gesellschaft gewonnen werden; wäre dieses nicht, dann wünschte er nur von Herzen seine übrige Lebenszeit auf der Insel „in Ruhe und Frieden“ hinzubringen (219).

In dem für das Moment der Kabale charakteristischen Zug des Mißtrauens liegt der bedeutsame Gegensatz von Schnabels Roman zu dem Defoes. Robinson fürchtet immer nur die Wilden und als Protestant höchstens noch die Inquisition der Spanier. [1]) Als er

---

[1]) Eine gewisse Animosität gegen die Spanier ist in der ganzen Robinsonadenliteratur traditionell. Sie geht über Defoe hinaus bereits auf dessen Quelle zurück. In dem Bericht, den Kapitän Rogers in seiner Reisebeschreibung von den Schicksalen des schottischen Matrosen Alexander Selkirk gab, der von 1704 bis 1709 ein Robinsonadenleben auf der Insel Juan Fernandez führte, heißt es, daß Spanier zwar die Insel einmal besuchten, Selkirk sich aber vor ihnen verborgen habe. Selkirk habe bekundet, daß er sich den Franzosen, wenn Schiffe ihrer Flagge herangekommen wären, würde ergeben haben, niemals aber den Spaniern. Lieber wäre er einsam auf der Insel gestorben, denn die Spanier würden ihn entweder getötet haben oder hätten ihn in die Bergwerke von Peru geschickt, damit er fremden Nationen nicht den Weg in die Südsee mehr zeigen könne (vgl. Ruge S. 109). Tatsächlich lag wohl den Befürchtungen Selkirks ein nationaler Gegensatz zu Grunde, da die Spanier seit den Raubzügen der englischen Flibustier, die gegen Ende des 17. Jahrhunderts in der Südsee erschienen, dort in jedem Engländer einen Piraten und deshalb einen ihrer lästigsten Feinde sahen (vgl. Ruge S. 104f.). Die Furcht der Engländer vor den Spaniern war also nur zu begründet und wurde dann freilich durch den konfessionellen Gegensatz einerseits und die Überlieferung von den Grausamkeiten der Spanier in Mexiko andererseits noch verstärkt. In Defoes Robinson Crusoe findet diese Furcht vielfältigen Ausdruck. Man vergleiche dazu im Neudruck der ersten deutschen Übersetzung des Insel-Verlags (1909) Bd. I, S. 245, 305 und 346f., Bd. II, S. 106 und 317. Auch im Amerikanischen Robinson (1724) ist S. 126 die Rede von der Spanier „gewohnter Grausamkeit“. Vergleiche dort ferner S. 130 und 178. In Schützens „Land der Zufriedenheit“, besser bekannt unter dem Namen „Faramunds glückseeligste Insel“ (1723), werden S. 8 Grausamkeiten der Spanier erwähnt. Schließlich hat sich die Animosität gegen die Spanier bis in die Insel Felsenburg selbst erhalten. Lemelie hat dort gegen den Geist des Don Cyrillo ein besonderes Mißtrauen, weil dieser ein Spanier war: „denn die Spanier sind gewohnt, wo es möglich ist, auch noch nach ihrem Tode Rodomontaden vorzumachen“ (N. 141). Ähnlich heißt es im Amerikanischen Robinson S. 135: „Worauf die Herren Spanier... mit vielen

in seinem Tagebuch „das Gute“ und „das Böse“ seiner Lage gegeneinander abwägt,[1]) spielt der Gedanke gar keine Rolle, daß er auf seiner Insel eine sichere Zuflucht vor allen Kabalen der Welt gefunden habe, wo er doch sonst alles nur denkbar Günstige seiner Lage herauszustellen weiß. Nicht wie die Felsenburger faßt Robinson seine Insel als ein Asyl, sondern stets nur als ein Exil auf. Diesen außerordentlich wesentlichen Gegensatz zwischen Defoes und Schnabels Roman hat bisher nur Philipp Strauch klar erkannt.[2])

Das Mißtrauen vor Kabalen kommt in Schnabels Roman nun nicht nur darin zum Ausdruck, daß Albert und Concordia sich auf die Insel Felsenburg zurückziehen und keine Rückkehr in die übrige menschliche Gesellschaft mehr begehren, sondern noch viel mehr darin, daß sie sich auf ihrer Insel gegen die übrige menschliche Gesellschaft abschließen und ihr keinen Zutritt zu dieser Stätte des Friedens gewähren wollen. Wo dieser planmäßige Abschluß durchbrochen wird, da geschieht es ausschließlich aus Rücksichten geschlechtlicher Natur. Als im Jahre 1664 der alte Amias und sein Neffe Robert Hülter an der Insel Schiffbruch leiden und die Schätze an Gold, Silber und Edelsteinen bewundern, erwidert ihnen Albert, er und seine Frau schätzten diese Sachen sehr gering: „das Vergnügen aber, auf dieser Insul in Ruhe ohne Verfolgung, Kummer und Sorgen zu leben, desto höher und bäten GOTT weiter um keine mehrere Glückseligkeit, als daß er ihren Kindern fromme christliche Ehegatten anhero schicken möchte, die da Lust hätten auf dieser Insul mit ihnen in Ruhe und Friede zu leben“ (226). Robert und Amias werden alse „aufrichtige“ Leute erkannt, gegen die kein Mißtrauen am Platze ist. Dem ersteren wird daher die Tochter der Concordia aus erster Ehe zur Gattin gegeben. Amias aber, der selbst zur Ehe zu alt ist, erklärt Albert und Concordia, er wolle ein Schiff bauen, „zum wenigsten noch so viel Menschen beyderley Geschlechts hieher zu verschaffen, als zur Beheyrathung ihrer Kinder von nöthen seyn,

---

dieser hochmüthigen Nation gewöhnlichen Rodomontaden versicherten“. Für den Ausdruck „Rodomontaden“ vergleiche Insel Felsenburg IV 300: „Rodomontade oder Prahlerey“ und Teutscher Robinson (1722) S. 251: „Lügen, Verleumden, Afterreden waren die Haupt-Stücke meiner oratorischen Rondomondaten“.

[1]) Neudruck des Insel-Verlags Bd. I S. 96f.

[2]) Vgl. Deutsche Rundschau, Bd. 56 S. 386 u. S. 389.

welche ihren mannbaren Alter entgegengehen, und ohne große Sünde und Schande einander nicht selbst ehelichen können" (229).

Amias ist mit seinem Schiff, mit dem er nach St. Helena zu fahren gedenkt, noch nicht fertig, als 1668 ein fremdes Schiff an der Insel strandet. „Zwischen Furcht und Hoffnung" eilen die Verschlagenen zum Meer hinab und retten fünf Schiffbrüchige: Judith van Manders, ihre Dienerin Sabina, den Deutschen Simon Heinrich Schimmer, den Schweden Jacob Larson und den Engländer David Rawkin. Da auch sie als „redliche" Leute erkannt werden, dürfen sie alle fünf Söhne und Töchter Alberts und Concordias heiraten.

Aufs neue taucht das geschlechtliche Moment als einziges Motiv, sich mit der Außenwelt in Verbindung zu setzen, im Jahre 1670 der Erzählung auf, als Alberts dritter Sohn Johannes in sein zwanzigstes Lebensjahr eintritt und es für ihn und seine beiden jüngeren Brüder noch an Gattinnen fehlt. Es wird schließlich beschlossen, daß Amias, Robert Hülter, Jacob Larson, Simon Schimmer mit Alberts sämtlichen fünf Söhnen zu Schiffe gehen sollen, „um vor die 3. Jüngsten Weiber zu suchen, wo sie selbige finden könnten" (285), nachdem der Concordia Widerstand gegen diese Absicht erst durch die triftigsten Vorstellungen überwunden worden ist. Die Felsenburger landen auf der Fahrt nach St. Helena an einer unbewohnten Insel, wo sie mit einem holländischen Schiff zusammentreffen, auf dem sie eine Witwe, Virgilia van Catmers, deren Stieftochter Gertraud und deren Aufwärterin Blandina finden. Da diese drei Frauen ihr Vertrauen gewinnen, werden diese von ihnen überredet, das holländische Schiff heimlich zu verlassen und mit nach Felsenburg zu fahren, wo sie in den nächsten Jahren den jüngsten Söhnen des Altvaters Albert angetraut werden. Nachdem nun alle Kinder Alberts und Concordias mit Gatten versehen sind, ist das geschlechtliche Problem endgültig gelöst; denn von den Enkeln sagt Albert selber, „daß sie sich mit ... ihrer Väter und Mütter Brüders- und Schwester-Kinder haben verehelichen können, welches ... Göttlicher Ordnung nicht gäntzlich zuwider ist" (321). Es ist also dieses Motiv zu einer Verbindung mit der übrigen menschlichen Gesellschaft ausgeschaltet.

Die Felsenburgische Gemeinschaft wird allerdings noch um die Person des Kapitäns Leonhard Wolffgang vermehrt, der von seiner

meuternden Schiffsmannschaft an die Insel ausgesetzt worden ist. Wenn der Altvater Albert Julius diesen gegen Ende des ersten Bandes nach Europa sendet, um ihm einen Blutsverwandten aus dem Geschlechte der Julius, einen Seelsorger und noch einige Handwerker zum Nutzen des gemeinen Wesens herüber zu holen, so wird damit das geschlossene System des ersten Bandes freilich durchbrochen, einmal um einen beliebten Anknüpfungspunkt für einen weiteren Band zu gewinnen, und dann, um durch die nun doch noch hergestellte Verbindung mit Europa dem Autor eine bequeme Erklärung für seine Kenntnis von den felsenburgischen Zuständen zu liefern. Dieser Schritt wird aber so motiviert, daß der gute Schein des einmal angebauten Systems doch nicht verletzt wird. Das zum Abschluß gegen die übrige menschliche Gesellschaft Anlaß gebende Moment des Mißtrauens war für den Altvater Albert gegen einen seiner eigenen Blutsverwandten nicht angebracht, vielmehr forderte hier gerade ein empfindsames Moment den Zusammenschluß. Erst recht konnte dieses Mißtrauen nicht gegen einen Seelsorger angebracht erscheinen, da das neue Gefühlsleben ja bis zu einem gewissen Grade religiösen Ursprungs war, und der Vertreter der Religion daher nicht anders denn als ein Repräsentant des neuen Gefühlslebens aufgefaßt werden konnte. Für die Handwerker aber wird das geschlechtliche Motiv noch einmal nutzbar gemacht, indem der Altvater erklärt: „Da die Anzahl der Weibs-Personen auf der Insul stärcker sey, als der Männer, so wäre zu wünschen, daß noch einige zum Ehe-Stande tüchtige Handwercker und Künstler anhero gebracht werden könnten“ (337).[1])

Ebenso wie der Abschluß von der übrigen menschlichen Gesellschaft einen besonderen Ausdruck gefunden hatte, als das geschlechtliche Problem zwischen Albert und Concordia gelöst und damit für den Gang der Ereignisse im Roman ein gewisser Ruhepunkt erreicht war, so wiederholt sich diese Erscheinung, nachdem mit der Ankunft der drei Frauen von dem holländischen Schiff das geschlechtliche Problem auch für die Kinder Alberts gelöst

---

[1]) Übrigens spielt das geschlechtliche Motiv auch eine Rolle in der Lebensgeschichte des Kapitäns Wolffgang, in der die Ansiedler der Insel Bonatry einen Raubzug nach der Insel Hispaniola machen, von der sie „etliche 30 junge Weibs-Personen“ entführen, um sich mit diesen verheiraten zu können (N. 54f.).

ist. Fand der Abschluß damals seinen Ausdruck in dem Entschluß des Verbleibens auf der Insel, so deutet er sich diesmal darin an, daß die Felsenburger nach ihrer Rückkehr das Schiff, mit dem sie die letzten drei Frauen geholt haben, als eine „nicht allzu nötige Sache“ in die Bucht stoßen, und Albert das obendrein mit den Worten begründet: „weil wir uns nach keinem weiteren Handel mit anderen Leuten sehneten“ (317).

Man schließt sich jetzt gegen die Außenwelt sogar noch veil mehr ab; denn man versperrt auch äußerlich alle Zugänge zur Insel dermaßen, „daß auch nicht einmahl eine Katze hinauf klettern und die Höhe (hätte) erreichen können“ (319). Zu diesen Absperrungen gehört auch der sogenannte Wolffgangische Wasserfall (vgl. IV, 288), die vielerörterte Schleußenanlage des Nordflusses, durch dessen unterirdisches Bett nach Verschließung der Schleuse, die innere Insel gemächlich erstiegen werden kann, während bei Öffnung der Schleuse dieser einzige bequeme Zugang gänzlich unpassierbar ist. Dieser Verteidigungszustand der Insel wird nicht etwa wie bei Robinson nur gegen die Wilden oder Barbaren d. h. maurische Seeräuber getroffen, sondern auch gegen europäische Schiffe. Als im Jahre 1698 der Erzählung ein solches an den Sand bänken strandet, läßt Albert alle wehrhaften Personen auf der Insel zusammenrufen, ihre Gewehre und Waffen ergreifen und alle Zugänge wohl besetzen (323). An Bord werden aber nur zwei halbverhungerte Menschen angefunden, die nicht mehr zu retten sind.

Der Abschluß nach außen findet indes nicht nur in solchen äußerlichen Maßnahmen Ausdruck. Viel bedeutsamer im Sinne des Mißtrauens vor Kabalen in der übrigen menschlichen Gesellschaft ist der Eid, den der Altvater Albert Julius seinen Schwiegersöhnen abnimmt. Als Robert Hülter die jüngere Concordia freit, muß er schwören, daß er „sie wider ihren Willen niemals verlassen oder von dieser Insul, außer der dringenden Noth, hinweg führen, sondern Zeit Lebens allhier bleiben wolle“ (227). Da der Kapitän Wolffgang später eine Enkelin Alberts zur Frau begehrt, erklärt ihm Albert, daß er sowohl wie seine vorigen Schwiegersöhne einen körperlichen Eid schwören müsse, „nichts von dieser Insel vielweniger eins von seinen Kindern eigenmächtiger oder heimlicher Weise hinwegzuführen“ (336). Auch läßt Albert den Amias,

Robert Hülter, Jakob Larson und Simon Schimmer, bevor sie mit Alberts Söhnen nach St. Helena fahren, schwören: „keine weiteren Abendtheuern zu suchen, als diejenigen, so unter uns abgeredet waren, im Gegentheil meine Kinder, sobald nur vor dieselben 3. anständige Weibs-Personen ausgefunden, eiligst wieder zurück zu führen" (285). Und bei anderer Gelegenheit erklärt Albert: „Mit meinem Willen soll keines von meinen Kindern seinen Fuß auf die Europäische Erde setzen" (338). Aus diesem letzten Satz ersehen wir am deutlichsten, daß der Abschluß nach außen sich keineswegs etwa bloß auf einen Verteidigungszustand gegen räuberische Überfälle beschränkt.

Noch charakteristischer für den künstlichen Abschluß nach außen ist das Mißtrauen, mit dem die Felsenburger ihre Insel und die dort bestehenden Zustände geheim zu halten suchen, wenn sie einmal mit anderen Menschen in Verbindung zu treten genötigt sind. So tragen Albert und Concordia, als Amias und Robert Hülter an die Insel verschlagen werden, zuerst lange Bedenken, diesen beiden Zukömmlingen ihre Verhältnisse zu offenbaren (226). Noch mehr macht sich die vorsichtige und mißtrauische Zurückhaltung bei der Fahrt nach St. Helena geltend. Die Felsenburger verraten der jungen Witwe Virgilia van Catmers von der Insel nicht eher etwas, als bis sie entschlossen sind, diese mit ihrer Stieftochter und Aufwärterin mit nach Felsenburg zu nehmen. Sie richten dabei an Virgilia aber die dringende Bitte, von allem, was sie von ihnen gehört habe, bei ihrer Gesellschaft nichts bekannt zu machen, weil sie aus gewissen Gründen außer Virgilia selbst niemand sonst „dergleichen Geheimnisse" wissen lassen möchten (292). Virgilia verspricht ihnen „vollkommene Verschwiegenheit". Als sie sich zum Aufbruch nach Felsenburg entschließen, sagen sie den Holländern, sie führen nach St. Helena.

Bei der Reise, die der Kapitän Wolffgang im Auftrage des Altvaters Julius nach Europa machen muß, spielt das „Geheimnis" von der Insel Felsenburg noch eine viel größere Rolle. Alberts Söhne bringen Wolffgang bis nach St. Helena. Dieser erzählt hernach: „Hier wolte es nun Kunst heißen, das Geheimniß, woran uns allen so viel gelegen, zu verschweigen" (341). Er schifft sich auf einem englischen Schiff nach Holland ein, die Felsenburger werden von ihm aber „unter dem Vorwande, als hätten dieselben noch viele auf der

Insul Martin Vas[1]) vergrabene und ausgesetzte Waaren abzuholen", zurückgeschickt; denn der Altvater hatte verlangt, daß sie von St. Helena „so gleich wieder zurück auf Felsenburg seegeln" (338) und beileibe niemand den Kapitän Wolffgang nach Europa begleiten sollte. Dieser sucht in Europa die Aufträge des Altvaters zu erledigen. Er gewinnt zunächst in dem Magister Schmelzer den gewünschten Seelsorger. Nachdem er diesen Mann so weit geprüft hat, daß er glaubt, ihm vertrauen zu dürfen, nimmt er ihn mit in sein Logis, wo sie niemand anders hören kann, und dort erst nimmt er sich „kein Bedencken, ihm einen wahrhafften und hinlänglichen Bericht von dem Zustande der Felsenburgischen Einwohner abzustatten" (348). Den Handwerkern, die er für Felsenburg anwirbt, nimmt er bei einem ebensolchen Bericht einen Eid ab: „diese Sache weder in Amsterdam, noch bey dem andern Schiffs-Volcke ruchtbar zu machen" (350). Den Studiosus Eberhard Julius in Leipzig fordert er als einen Blutsverwandten des Altvaters Albert Julius brieflich auf, zu ihm nach Amsterdam zu kommen. Sowohl in diesem Brief (7) als bei Eberhards Ankunft (16) deutet Wolffgang das, was er ihm mitzuteilen habe, als ein „Geheimnis" an, und auf der Rückfahrt nach Felsenburg läßt Wolfgang seinen Schiffsleutnant Horn einen leiblichen Eid schwören, das „Geheimnis" welches er sonst niemand von der Schiffsbesatzung als ihm und dem Fähnrich Gorques anvertrauen wolle, „so viel als nöthig zu verschweigen", bevor er ihm gesteht, daß er nicht, wie vorgewandt, nach Ostindien fahre, sondern sich an der Insel Felsenburg mit den für dort bestimmten Leuten ausschiffen werde, verpflichtet Horn aber, mit dem Schiff, das er ihm vermache, weiter nach Ostindien zu fahren, auf der Rückreise wieder in Felsenburg vorzusprechen, im übrigen aber seinen (des Kapitäns Wolffgang) Aufenthalt „weder in Europa noch sonst anders wo ruchtbar" zu machen (352).

Wolffgang versichert später bei seiner Rückkehr auf Felsenburg, daß er an Horns Treue nicht zweifle, und daß sie durch die Vereinbarung, die er mit Horn getroffen habe, alles, was sie etwa noch in künftigen Zeiten aus Europa nötig haben möchten, bequem er-

---

[1]) Die Insel Martin Vas ist das heutige brasilianische Trinidad (nicht zu verwechseln mit der bekannteren englischen Insel gleichen Namens), unter 20° 15' südl. Br. und 29° 30' westl. L. v. Gr., wie aus dem „Französischen Robinson" S. 4 hervorgeht.

langen könnten und dabei „keinerlei Hinterlist und Boßheit“ zu befürchten brauchten (352). Es ist damit nun schließlich doch eine dauernde Verbindung zwischen Felsenburg und Europa hergestellt worden. Die zuletzt zitierten Worte zeigen uns dabei deutlich, in welcher Richtung sich das Mißtrauen bewegt, das dem bisher im Wege gestanden hatte, und das hierzu erst überwunden werden mußte.

Das Mißtrauen als das für die Zeit der Kabale charakteristische Moment kommt besonders in der Vorsicht zum Ausdruck, mit der die Felsenburger an jeden Neuankömmling herantreten. Bei dieser Gelegenheit werden die Motive des Mißtrauens offenbar, wenn man beachtet, auf welche positiven Eigenschaften die Felsenburger demgegenüber Wert legen. Jeder Neuankommende, vollends aber jeder, der zur Niederlassung auf Felsenburg geworben wird, wird zuerst auf das gewissenhafteste geprüft. Zu dieser Prüfung gehört vor allen Dingen, daß jeder Neuling erst einmal seine bisherige Lebensgeschichte erzählen muß, und diese Geschichten, die der Haupthandlung des Romans als Episoden eingereiht sind, sind Rechenschaftsberichte.

Schon Concordia läßt sich, bevor sie Albert ihre Hand anträgt, von diesem vorsichtiger Weise vorher noch einmal sein Leben erzählen (198). Mit Judith van Manders und ihren Leidensgenossen hält Robert, ehe man sie an Land läßt „ein langes Gespräch“ (231). Bringt man Schiffbrüchigen schon um des Unglücks willen, von dem sie verfolgt worden sind, ein gewisses Vertrauen entgegen in der Annahme, daß solche Leute nicht leicht selbst andere mit Verfolgung heimsuchen werden, so ist man dafür doppelt vorsichtig, wenn man Dritte ohne Not veranlaßt, nach Felsenburg zu kommen. Deshalb wird Virgilia van Catmers von Simon Schimmer drei Tage auf das allervorsichtigste geprüft, bis dieser sie „vollkommen also gesinnt befindet, wie er wünscht“ (290f.). Ebenso müssen der Kapitän Wolffgang, der Magister Schmelzer und der junge Eberhard Julius über ihr Leben Rechenschaft abgeben (336, 348, 17).

Fassen wir die Eigenschaften zusammen, die an denen mit Genugtuung erkannt worden sind, die eine solche vorsichtige Prüfung bestanden haben, dann finden wir im wesentlichen jene Züge wieder, die wir bereits als das Ergebnis des neuen Gefühlslebens bei van Leuven, Albert und Concordia festgestellt hatten. Von jedem der

neu nach Felsenburg kommenden Männer wird uns ausdrücklich seine Redlichkeit, bei den meisten sogar vielfach, versichert. Sie leuchtet denen, die ihrer teilhaftig sind, geradezu aus den Augen(226, 273). Der „redliche" Mensch[1]) ist es, der bei Schnabel dem politischen gegenüber steht, der auf Grund einer utilitaristischen Lebensanschauung mehr oder minder verhüllt der Kabale huldigt. Freilich den Ausdruck „Kabale" gebraucht Schnabel nicht. Der Begriff, der dem der „Redlichkeit" gegenüber steht, ist der der „Bosheit". Charakteristisch sind für den Gegensatz die Worte, mit denen Schimmer und Rawkin sich in des letzteren Lebensgeschichte an den Geistlichen wenden: „Glaubet gewiß, daß in uns beyden keine Boßheit, sondern zwei redliche Hertzen befindlich" (272).

Zur Redlichkeit gesellt sich auch jetzt wieder die eheliche Liebe und Treue, und häufig wird erstere aus letzterer erkannt; so heißt es z. B. von Schimmer, er habe „seine getreue eheliche Liebe... dermaßen spüren lassen, daß ein jeder von seiner Aufrichtigkeit und Redlichkeit Zeugnis geben könne" (286). Auch Virgilia van Catmers beweist ihre Treue, da sie erklärt, keinem Manne, er sei auch wer er sei, weder Wort noch Hand zur Ehe zu geben, bevor ihr Trauerjahr um ihren seligen Mann zu Ende gelaufen sei (294). Mehr noch erweist sich an Virgilia wie auch an Judith van Manders der Vorzug der Keuschheit, da beide auf den Schiffen, die sie hergebracht haben, den Nachstellungen galanter Männer sich zu entziehen hatten. Um der Standhaftigkeit willen, mit der Virgilia sich dem Ansinnen ihres ungestümen Liebhabers erwehrt hat (290), heißt sie die „tugendhaffte Virgilia" (318) oder die „tugendhaffte Wittwe" (291, 294), ja Schimmer bezeichnet sie darum gar als „ein vollkommenes

[1]) Der Begriff der Redlichkeit spielt auch in den moralischen Wochenschriften eine große Rolle. Der „Patriot", die beste und einflußreichste dieser Wochenschriften, die seit dem 5. Januar 1724 in Hamburg erschien, machte es sich zur Aufgabe, seine Leser zu den „redlichsten, nützlichsten und glücklichsten Menschen" zu machen. 1740 erschien ein Roman von Johann Michael von Loen unter dem Titel: Der redliche Mann am Hof oder Begebenheiten des Grafen Rivera. Schließlich mag auch an Höltys Lied „Üb' immer Treu und Redlichkeit" erinnert sein. In Tellheim hat sich das achtzehnte Jahrhundert ein Prototyp der Redlichkeit geschaffen, ein Ideal aller Gegensätze zum politischen Menschen der Vorzeit. Goethe führte an der Wetzlarer Tafelrunde den Beinamen Götz von Berlichingen der Redliche.

Bild der Tugend" (291). Der Begriff „Tugend" wird hier also ganz speziell nur im engeren Sinne von Keuschheit gebraucht, bezeichnet also den ganzen Gegensatz zu der Welt der „Galanterie".

Wie vormals bei Albert, begegnet uns besonders bei Schimmer, Larson und Rawkin, dann auch bei Judiths Aufwärterin Sabina eine Ritterlichkeit persönlicher Aufopferungsfähigkeit zur Verteidigung anderer gegen die Kabalen Dritter. Die ersteren drei erklären in der Geschichte der Judith van Manders, daß sie eher ihr Leben daran setzen, als Judith und ihre Schwester Philippine schänden lassen wollen (245), und schwören diesen, deren Ehre bis auf die letzte Minute ihres Lebens zu beschirmen (251). Im weiteren Verfolg der Geschichte machen sie diese Worte auch wahr. Schimmer zeigt diesen Zug von Ritterlichkeit auch hernach gegenüber der Virgilia van Catmers, die ihn darum für einen ihr von Gott zugeschickten menschlichen Engel zu halten geneigt ist (291).

Sind die geschilderten Eigenschaften schon wesentlich bei der Prüfung neuer Mitglieder der Felsenburgischen Gemeinschaft, so scheint doch ein anderer Umstand diese noch mehr zu empfehlen, nämlich der, daß sie selbst von irgend welcher Unbill leiden, sei es, daß über sie ein unglückliches Schicksal verhängt sei, oder, viel bedeutsamer, böse Menschen sie bedrohen. Dann sind sie die Verfolgten. Nur aber jene Eigenschaften, die das Ergebnis tieferen Gefühlslebens sind, setzen gegen Kabale sich zur Wehr. Was kann sie darum mehr empfehlen, als verfolgt zu sein? So sind denn ihre Lebensgeschichten die Geschichten der Verfolgten. In diesen Geschichten, die uns nach Europa zurückführen, finden wir daher die ganze Kabale am Werke, die in der Haupthandlung des Romans nach Lemelies Tod sich nicht mehr aktiv zeigt, und die doch wie eine unmittelbare Macht das ganze System des Dichters beherrscht. Die ränkereichen Geschichten bilden daher für den Autor den Hintergrund, von dem sich die bessere Welt der Redlichen auf Felsenburg abhebt. In dieser besseren Welt finden die Verfolgten ihr Asyl, und sie so wenig wie die Ureinsassen spüren noch ein Verlangen, in die Welt der Bosheit oder Kabale zurückzukehren.

Am deutlichsten wird alles dieses an der Geschichte der Virgilia van Catmers (290 ff.). Schimmer findet sie höchst betrübt und weinend. Ihr Kummer gründet sich aber nicht nur darauf, daß ihr Mann erst vor drei Monaten bei einem räuberischen Überfall erschossen

worden ist, sondern daß auf dem Schiff, mit dem sie kam, ein Kaufmann ihrer Ehre nachstellt; und zwar handelt es sich dabei um regelrechte Kabalen. Das sehen wir aus den Worten Virgilias, sie werde von dieser „allerlasterhafftesten Manns-Person der Welt, der sich nicht scheuen solte, Mutter, Tochter und Magd auf einmal zu lieben“ ... „dermaßen mit Liebe geplagt, daß sie billig zu befürchten hätte, er möchte es mit seinem starcken Anhange und Geschenken also listig zu Karten trachten, daß sie sich endlich gezwungener Weise an ihm ergeben müsse“. Die beständig zu Mißtrauen neigende seelische Verfassung dieser Verfolgten spricht sich lebhaft in den Worten Virgilias aus, als sie die auf der Fahrt nach St. Helena begriffenen Felsenburger kennen lernt: „Ach meine Lieben! ... wo ist das Land, aus welchem man auf einmahl so viel Tugendhaffte Leute hinwegreißen lässet? Haben euch denn etwa die Gottlosen Einwohner desselben zum Weichen gezwungen? Denn es ist ja bekannt, daß die böse Welt fast gar keine Frommen mehr, sie mögen auch jung oder alt seyn, unter sich leiden will“ (292). Man sieht, daß der Irrtum von der guten alten Zeit auch damals schon herrschte, und man fälschlich das neu errungene Gute der eigenen Zeit, anstatt richtiger das übriggebliebene Schlechte als das Erbteil der Vergangenheit betrachtete. Virgilia bittet um Gottes Willen, sie mit nach Felsenburg „in der gleichen irrdisches Himmelreich“ zu nehmen, weil sie sich nach einem „r u h i g e r n L e b e n“ sehne, um dieses an einem „ehrlichen Ort in ungezwungener Einsamkeit hinzubringen“. Nachdem sie Aufnahme in Felsenburg gefunden hat, nennt sie sich „ich von Jugend auf sehr Unglückseelige, nunmehro aber ... auf der Insel Felsenburg ... sehr, ja vollkommen vergnügte Virgilia“.

Ganz ähnlich liegen die Verhältnisse für Judith van Manders, die erklärt, daß ihre Erretter sie mit ihren Mitschiffbrüchigen, „die allerelendesten Leute von der gantzen Welt, in beglücktern, ja in den aller glückseeligsten Stand auf Erden versetzt“ hätten (256). Keinen von diesen Schiffbrüchigen gereut es, von dem Schicksal auf diese Insel verbannt worden zu sein (284). Rawkin erklärt nach seiner Niederlassung auf Felsenburg sogar ausdrücklich: „Mein Vaterland oder nur einen eintzigen Ort von Europa wieder zu sehen, ist niemals mein Wunsch gewesen“. Er sei entschlossen, bis an sein Ende dem Himmel unaufhörlich Dank abzustatten, daß er ihn an

einen solchen Ort geführt habe, „allwo die Tugenden in ihrer angebohrenen Schönheit anzutreffen, hergegen die Laster des Landes fast gäntzlich verbannet und verwiesen sind" (279). Wieder erscheint die Insel als ein Asyl, aber nicht als ein Asyl vor den unglücklichen politischen Zuständen in Deutschland, sondern als ein Asyl in moralischer Beziehung, als ein Asyl vor den Kabalen in Europa, die der „Tugend" nachstellen.

Die Ausnützung des Systems in den späteren Bänden.

Das ganze System, das sämtlichen vier Bänden der Insel Felsenburg zu Grunde liegt, findet sich im ersten Bande bereits fertig vor und ist in den späteren Bänden von dem Verfasser nur weiter gesponnen worden, ohne eine innere Bereicherung zu erfahren. Es war daher organisch durchaus berechtigt, den Neudruck auf den ersten Band zu beschränken. Der ganze, in den Jahren 1731 bis 1743 in vier Bänden erschienene Roman muß also historisch in seiner Anlage allein auf das Jahr 1731 datiert werden, während diese Anlage für die vierziger Jahre nicht mehr als charakteristisch angesprochen zu werden braucht. Wiewohl sich die Analyse nun mit dem selben Recht wie der Neudruck auf den ersten Band beschränken könnte, so soll doch um der Vollständigkeit halber noch die Haupthandlung der späteren Bände in ihren wesentlichsten Zügen betrachtet werden. Wo sie nichts Neues bietet, da wirft sie doch hin und wieder stärkere Schlaglichter auf Erscheinungen, die im Prinzip schon aus dem ersten Bande bekannt sind. Freilich mußte Schnabel auch im Interesse willkommener Anknüpfungspunkte auf Kosten des streng geschlossenen Systems Konzessionen machen, wie sich das schon am Ende des ersten Bandes zeigte. So bedeutet die buchhändlerische Ausnützung der mit dem ersten Bande geborenen Idee überhaupt keine Verbesserung des ganzen Werkes, das vielmehr von Band zu Band schlechter wird. Der in den dreißiger Jahren erschienene zweite (1732) und dritte Band (1736) sind allerdings noch mit einer gewissen Liebe zur Sache geschrieben; wenn Schnabel dann aber nach sieben Jahren (1743) noch einen vierten Band erscheinen ließ, so geschah es ganz gewiß nur um des „reichlichen Honorarium" (IV, 570) willen, und es ist fast verdrießlich, sich mit diesem elenden

Machwerk noch so ernstlich wie mit den früheren Bänden beschäftigen zu sollen.[1])

Im zweiten Band wird die Prüfung der mit dem Kapitän Wolffgang aus Europa neueingetroffenen Zukömmlinge fortgesetzt. Der Altvater verlangt ausdrücklich nach und nach eines jeden Lebensgeschichte zu hören (II, 6). Diese Geschichten nehmen den größten Teil des zweiten Bandes ein und enden meist mit dem Wunsch, sich nach den mancherlei erlittenen Nachstellungen des Glückes würdig zu erweisen, nunmehr auf dieser Insel „in eine solche vergnügte Sicherheit" gesetzt zu sein (II, 505 f.), oder mit ausdrücklichen Führungsversprechungen wie der des Mons. Harckert (II, 446). Die aus Europa neueingetroffenen Zukömmlinge sind außer dem jungen Eberhard Julius und dem Seelsorger Magister Schmelzer noch zwölf Personen (vgl. N. 73 und 360). Mit ihnen zieht ein neues Element in Felsenburg ein. Noch später wird in der Verfassung ein Unterschied gemacht zwischen den „Felsenburgern" und den „Europäern auf Felsenburg" (III, 244), oder zwischen den „eingebohrenen Felsen-Bürgern" (II, 164) des erstenBandes, die alle den Familiennamen Julius angenommen haben, und den „naturalisierten Felsenburgern" (II, 519 u. a.). Die Haupthandlung wird weiter durch eine Reihe von Geschehnissen gefüllt, die für die Analyse ohne Bedeutung sind;

[1]) Nicht nur, daß der vierte Band maßlos breit geschrieben ist, und der Leser mit den Beschreibungen endloser Gottesdienste und Festivitäten hingehalten wird, und fast auf jeder Seite „10. bis 20. Canonenschüsse" abgefeuert werden — IV, 40 gesteht der Erzähler naiv: „Ich, der ich meine Lust an der Artollerie habe" —, über das artet auch das phantastische Element im vierten Bande mit Geisterer-scheinungen und Teufelsbannen völlig aus, und das orientalische Milieu in der Geschichte der persianischen Prinzessin Mirzamanda fällt in seiner märchenhaften Art ganz aus dem Charak er der ursprünglichen Dichtung heraus. Wie flüchtig dieser Band geschrieben ist, zeigt sich überdies darin, daß Schnabel S. 529 Eberhard seinen Bericht an den Kapitän Horn beenden läßt, ohne sich zu erinnern, daß er ihn S. 236 schon einmal hatte enden lassen, und Eberhard gar nicht mehr Horn, sondern schon längst wieder dem Leser erzählt. S. 323 läßt Schnabel den Erzähler sich Eberhards annehmen, ohne sich zu erinnern, daß Eberhard und nicht ein anderer der Erzähler selbst ist. Offenbar schreibt Schnabel häufig in der Annahme, Horn erzähle, weil er diesen vorher einen langen Bericht hatte erstatten lassen. Die Geschmacklosigkeit erreicht ihre Höhe, da die Felsenburger ein Regiment Frauenzimmer ausrüsten (IV, 271), und Eberhard, weil er diese Amazonengarde beleidigt hat, anstatt durch Spießruten, durch die Strumpfbänder dieser Heldinnen laufen muß, und da die Prinzessin Mirzamanda ihren zahmen Löwen an ihrem Strumpfband spazieren führt. (Vgl. auch Kippenberg S. 106f.)

von Wichtigkeit ist nur, daß die europäischen Zukömmlinge, denen es freigestellt war, nach zwei bis drei Jahren wieder heimbefördert zu werden, sich alle entschließen, dauernden Aufenthalt auf Felsenburg zu nehmen, und sich sämtlich mit eingeborenen Felsenbürgern verehelichen, was ihnen gerne gestattet wird, nachdem sich ihre „Liebe, Treue und Redlichkeit" erwiesen hat (II, 163ff.).

Ein neues Moment tritt im zweiten Bande erst mit der Rückkehr des Kapitäns Horn von dreijähriger Reise nach Ostindien ein. Der Altvater erklärt, daß Kapitän Wolfgang soviel von Horns „sonderbarer Treue und Redlichkeit" berichtet habe, daß es eine Missetat sein würde, in ihn das geringste Mißtrauen zu setzen (II, 518). Horn wird daher vor den Altvater gelassen. Von seinem Schiffe werden der redliche englische Kapitän Wodley und die farbige Sklavin (Schnabel sagt natürlich Jndianerin) Tali, die sich als „ungemein fromm, keusch und redlich" erwiesen hat, in die Felsenburgische Gemeinschaft aufgenommen (II, 568). Schließlich werden von Horns Schiff noch sieben Handwerker wegen ihres Gewerbes zur Ansiedelung auf Felsenburg angenommen, nachdem „auf eines jeden Thun und Lassen sehr genau Achtung gegeben" worden ist, und sie den Eid der Treue abgelegt haben (II, 562).

Wie gegen Ende der Ereignisse des ersten Bandes der Kapitän Wolffgang im Auftrage des Altvaters nach Europa reist, so begibt sich gegen Ende des zweiten Bandes Eberhard Julius mit dem Kapitän Horn mit besonderen Instruktionen dorthin, um dem Autor neue Umstände für einen weiteren Band zu eröffnen. Schnabel gibt sich jetzt nicht einmal mehr die Mühe, diese abermalige Durchbrechung seines geschlossenen Systems zu motivieren. Über den Inhalt der Instruktionen Eberhards (II, 565 f. und 604) erfahren wir nichts Genaues. Wir sehen nur, daß Eberhard in Europa mancherlei Waren für die Felsenburgische Wirtschaft einkauft, Handwerker und zwei weitere Seelsorger anwirbt. Daß er sich nach seinem möglicherweise in unglücklichen Verhältnissen lebenden Vater und seiner Schwester Juliana umsieht, liegt jedenfalls nicht in seiner Instruktion (vgl. III, 999). Er bringt diese beiden, als Seelsorger einen jüngeren Bruder des Magisters Schmelzer und Mons. Hermann, „zwey arme, aber sehr artige und tugendhaffte Freundinnen" seiner Schwester (II, 617) und der letzteren Magd, einen Literatus Mons. von Blac und elf Handwerker mit nach Felsenburg (III, 46).

Das Hauptereignis im dritten Bande ist der Tod des Altvaters Albert, das aber für die Analyse nichts Neues ergibt. Neun Portugiesen erleiden Schiffbruch an der Insel. Der Kapitän Horn hat sich so „in die angenehme Lebens-Art der Felsenburger" verliebt (III, 331), daß er nach einer letzten Reise nach Europa seinen dauernden Aufenthalt auf der Insel nehmen und sich dort verehelichen möchte. Dieser Wunsch wird ihm gewährt, nicht aber neun Sklaven, die Horn von Ostindien mitgebracht hatte, „ohngeachtet sie alle vor wackere, arbeitsame und tugendhaffte Leute" erkannt worden sind, und zwar — hier taucht das geschlechtliche Motiv noch einmal auf — weil Horn noch einige unbeweibte Künstler aus Europa mitbringen soll, wodurch ohnehin schon ein Mangel an künftigen Ehegattinnen befürchtet wird. Mit der Abreise des Kapitäns Horn endigt auch dieser Band.

Der gänzlich abfallende vierte Band berichtet von den Ereignissen auf Felsenburg während Horns Abwesenheit. Die Insel wird von portugiesischen Kriegsschiffen vergebens bombardiert, um sie unter die Botmäßigkeit des Königs zu bringen. Die Flotte zieht unverrichteter Dinge wieder ab, nachdem ihr bei einer Meuterei getöteter Befehlshaber Don Juan de Silves von fünf zurückgebliebenen Portugiesen auf der benachbarten Insel Klein-Felsenburg bestattet worden ist. Auf dieser Insel wird auch die schiffbrüchige persianische Prinzessin Mirzamanda mit ihrer Wartefrau Anna gefunden. Da diese letzteren heimliche Christen sind, werden sie auf die Hauptinsel zugelassen. Der Kapitän Horn kommt mit zwei Schiffen, deren eins von ihm, das andere von seinem jüngeren Bruder geführt wird, wieder in Felsenburg an. Der Madame von Barley, Frau eines englischen Kapitäns, die Horn auf seiner Reise aus der Christensklaverei befreit hat, wird die Aufnahme auf der Felsenburg bewilligt, Horns jüngerer Bruder muß aber mit der Schiffsbesatzung und den Portugiesen die Heimreise nach Europa antreten.

Das für die Zeit der Kabale charakteristische Moment des Mißtrauens macht sich auch in den späteren Bänden der Insel Felsenburg geltend. Eine gewisse Menschenscheu läßt sich fortlaufend bei den Felsenburgern beobachten. Noch im vierten Bande heißt es bei einem Erdbeben: „Sollte Gott ... ein Straf-Gericht über uns beschlossen haben; wohlan so lasset uns lieber

in die Hände des HErrn fallen, als in die Hände der Menschen" (IV, 18). Weit deutlicher als im ersten Bande kommt in den folgenden das Mißtrauen in der Ängstlichkeit zum Ausdruck, mit der man allen, die nicht ausdrücklich zur Niederlassung auf Felsenburg bestimmt sind, den Zutritt verwehrt. Die Schiffsbesatzung des Kapitäns Horn und die Portugiesen, die zu längerem Aufenthalt gezwungen sind, dürfen jedesmal nur an der benachbarten Insel Kleinfelsenburg landen und müssen bei der Rückkehr der Schiffe jedesmal wieder die Rückreise nach Europa antreten.[1]) Es heißt, daß die Fremden auf der Insel Kleinfelsenburg „vor Neugierigkeit fast die Schwindsucht kriegen" (II, 558), „was es eigentlich vor eine Beschaffenheit auf der gegenüberliegenden Insul wäre" (II, 550); man hätte ihnen auch gern das Vergnügen gegönnt, die Insel zu besichtigen, „allein Ratio status erforderte ein anders" (II, 559). Als man sich entschließt, von der Besatzung des Schiffes sechs Handwerkern wegen ihrer „Professionen und guten Lebens-Arten" die Niederlassung auf Felsenburg zu gewähren, werden diese „ohne Vorbewußt der andern" herübergeholt" (II, 559). Freilich schleicht sich bei dieser Gelegenheit der Perückenmacher Dietrich heimlich mit ein; indes man macht gute Miene zum bösen Spiel, weil gegen seine Redlichkeit nichts auszusetzen war (II, 560 ff.). Da Horns Schiff bei einem Sturm zerschmettert worden ist, so werden die geschicktesten Zimmerleute unter den Felsenburgern nach der benachbarten Insel gebracht, um mit den Leuten des Kapitäns dort ein neues Schiff zu bauen: „denn solcher gestalt hatten die Frembden auch nicht nöthig herüber zukommen". (III, 293). Bei seiner letzten Europafahrt wird Horn beauftragt, einen treuen und redlichen Mann mitzubringen, der das Schiff mit allen Personen, „welche wir nicht bey uns zu haben verlangten", zurückführen soll (II, 460). Horn gewinnt dazu seinen jüngeren Bruder. Auch im vierten Bande wird es noch als „ein wichtiges Staats-Versehen" angesehen, die Schiffsbesatzung auf Großfelsenburg landen zu lassen (IV, 197), doch wird wenigstens dem jüngeren Horn und zwei Schiffsoffizieren ein Einblick in die Felsenburgischen Verhältnisse gewährt. Überhaupt lockert sich im vierten Band die strenge Abgeschlossenheit, und der Autor verliert sein ursprüngliches System mehr und mehr aus dem Auge.

---

[1]) Vgl. II, 516, 549; III, 37, 39, 41, 267; IV, 197, 542.

Wie im ersten Bande kommt in den späteren der strenge Abschluß gegen die übrige menschliche Gesellschaft auch in der vorsichtigen Geheimhaltung der Felsenburgischen Verhältnisse zum Ausdruck. Der Kapitän Horn trägt Bedenken, dem Bruder des Kapitän Wodley in Europa alle Umstände Wodleys zu offenbaren, und verrät ihm nicht mehr, als er für unumgänglich nötig erachtet (II, 581). Eberhard Julius will seine Schwester überreden, mit ihm nach Felsenburg zu kommen, falls sie noch unverheiratet sei, andernfalls ihr aber nicht das Geringste von seinem eigenen Schicksal eröffnen (II, 464). Seinem Vater und seiner Schwester entdeckt er dann das ganze „Geheimnis", seines Vaters Freunden gegenüber hütet er sich dagegen, „allzu aufrichtig im Erzehlen zu seyn", und sagt ihnen nicht mehr, als ihnen zu wissen dienlich, ihm selbst aber unschädlich sein möchte (II, 601). Auch die Familie des Magisters Schmelzer erfährt weder den Ort seines Aufenthalts, noch erhält sie „eine gar zu genaue Beschreibung von Dasiger Lebens-Art". Da aber der jüngere Schmelzer und der Kandidat Hermann sich nicht abgeneigt zeigen, als Seelsorger mit nach Felsenburg zu gehen, läßt Eberhard sie etwas mehr als die anderen von dem Geheimnis wissen und verspricht ihnen die völlige Entdeckung, sobald sie sich mit eingeschifft hätten" (II, 602). Das Bestreben möglichster Geheimhaltung kommt auch darin zum Ausdruck, daß man davon absieht, noch mehr Vieh von Europa nach Felsenburg mitzunehmen, denn, heißt es, „hierzu gehöreten aber auch mehr Leute, je mehr Leute aber, je mehr Verräther" (III, 5).

Wieder wird denen, die Kenntnis von den Felsenburgischen Verhältnissen haben müssen, wie im ersten Bande größte Verschwiegenheit auferlegt. Der „Senior des geistlichen Ministerii" wird in der Angelegenheit der neu zu werbenden beiden Seelsorger ersucht, „von der gantzen Sache unnöthigerweise nichts zu melden, weiln zu befürchten, daß die dadurch erregte Neugierigkeit einiger See-Fahrer denen Felsenburgischen Einwohnern nur allerhand Verdrießlichkeiten verursachen möchten" (II, 606). Kapitän Wodley (II, 547) und Horns Bruder (III, 467) leisten einen Eid auf ihre Verschwiegenheit. Horn läßt seine Leute bei der zweiten Reise nach Europa vor der Ankunft in Amsterdam „ihren gethanen Eyd wiederholen, daß sie von allen unsern Begebenheiten

in Holland nicht viel Plauderens und großes Wesen machen wolten" (III, 465); und selbst im vierten Bande müssen die Portugiesen vor ihrer Heimreise noch einen leiblichen Eid schwören „weder hie, noch da etwas auszuplaudern, welches etwa zu unserm Schaden und Nachtheil gereichen könnte" (IV 542).

Das positive Ideal, das in Schnabels Roman ausgeprägt wird, kommt auch in den späteren Bänden am stärksten in dem Begriff der R e d l i c h k e i t zum Ausdruck. Die Felsenburger insgesamt werden als „fromme und redliche Leute" bezeichnet (IV, 310), der Kapitän Wodley appelliert sogar geradezu an „die Felsenburgische Treue und Redlichkeit" (II, 580). Die sämtlichen Ideale werden zusammengefaßt, wenn es heißt, daß „die Gottesfurcht, Gerechtigkeit, Friede, Liebe, Treue, Redlichkeit, Aufrichtigkeit und andere unvergleichliche Tugenden mehr an keinem Orte in der Welt in größerer Vollkommenheit anzutreffen (seien) als auf dieser glücklichen Insul" (IV, 204). Dem Begriff der Redlichkeit steht der der B o s h e i t auch jetzt noch als Gegensatz gegenüber (III, 44, 54). Es heißt, daß nicht nur eitle Pracht, Hoffahrt, Ehrgeiz und Üppigkeit, sondern auch „die schändliche Mocquerie" von der Insel gänzlich verbannt seien (II, 4); daß Unkeuschheit, heimliche Entwendung nie verspürt worden wäre: „Von Lügen, Verrathen und Afterreden gegeneinander wissen wir nichts" (III 15). In einem Felsenburgischen Liede heißt es:

„Es leben die Freunde, die sonder Betrüben
„Einander von Hertzen recht brüderlich lieben,
„Und keiner den andern mit Falschheit betrügt" (III, 53)

oder

„Hier wird der Name, Freund,
„Mit Ernst und Wahrheit ausgesprochen;
„Hier ist ja, ja, und nein ist nein,
„Hier wird durch falschen Schein
„Kein zugesagtes Wort gebrochen" (II, 448).

In der Abschiedsrede, die der Altvater Albert vor seinem Tode hält, ist freilich auch die Rede davon, daß der ideale Zustand der Felsenburgischen Gemeinschaft vergänglich sein könne (III, 245, vgl. auch III, 54), und es werden gewisse Maßregeln getroffen, diesen Zustand aufrecht zu erhalten. Merkwürdiger oder kulturgeschichtlich vielleicht sehr charakteristischer Weise scheint man

in der Blutsverwandtschaft noch eine gewisse Bürgschaft für Gemeinsinn zu sehen. Deshalb dürfen die Zukömmlinge nie untereinander, sondern nur mit eingeborenen Felsenburgern vom Geschlecht des Julius heiraten, sodaß schließlich alle Nachkömmlinge den Altvater unter ihren Aszendenten haben (II, 564 f. u. III, 358).

Geld, Wein und dann auch vornehmlich die Liebe werden einmal „die größten Potentaten über das menschliche Geschlechte" genannt (III, 45), aber das Geld, und die ungemünzten Schätze an Gold und Silber, die die Felsenburger auf ihrer Insel finden, haben für sie so wenig Bedeutung wie für andere Robinsone, zumal sie nicht nur von allem Handel abgeschlossen sind, sondern diesen Abschluß auch aufrecht erhalten.[1]) Treten sie mit Europa in Verbindung, dann tun sie es nur als Gemeinschaft, für den einzelnen hat das Geld keinen Wert. Die aufgefundenen Schätze werden daher auch nicht verteilt; dabei tritt dann freilich auch das Motiv hervor, „um ihnen alle Gelegenheit zum Hoffart, Geitz, Wucher und andern daraus folgenden Lastern zu benehmen" (I, 327).

Erst in den späteren Bänden wird aus diesem Zustand ein prinzipieller Kommunismus zum Staatsideal erhoben (II, 175), und beim Tode des Altvaters wird den Felsenburgern auch eine regelrechte Verfassung gegeben (III, 244), die der Machtentwicklung eines einzelnen Vorbeuge leistet. Schnabel spricht darum von einer Republik.[2]) Wenn man hieraus zu folgern geneigt ist, es handle sich bei Schnabels Roman nun doch um eine politische Utopie, so mag wohl zugegeben werden, daß die Felsenburgischen Verhältnisse im größten Gegensatz stehen zu den damaligen politischen Zuständen in Europa, wo die absolute Gewalt von Herrschern und Behörden allen Intriguen und Kabalen denkbar günstigsten Vorschub leistete; aber es darf doch auch nicht vergessen werden, daß die politischen Ideale nicht im Vordergrund des Romans stehen, daß sie keine ursächliche, sondern nur eine Folgeerscheinung weniger politischer als kultureller Ideale sind, daß sie erst in den späteren Bänden und nicht im ersten Bande zum Ausspruch gelangen, in dem doch das, was den Kern des ganzen Systems ausmacht, schon fertig entwickelt vorliegt; schließlich tritt der kultu-

---

[1]) Über Geld vgl. N. 226, 293; III, 266, 331; IV, 306, 525.

[2]) Vgl. III, 270; IV, 203, 257 und 262.

relle vor dem politischen Trieb sogar dort stark hervor, wo der Kommunismus am reinsten ausgesprochen wird, und es heißt, daß die Einwohner von Felsenburg „in aller Frömmigkeit, Liebe und Einigkeit mit einander lebten, und nach dem Exempel der ersten christlichen Kirche eine treuhertzige Gemeinschafft der zeitlichen Güter untereinander hielten, keinen Eigennutz, auch im allergeringsten Dinge zeigten, sondern ihren Nächsten und sich selbst zu dienen, alles mit Lust verrichten, worzu sie sich geschickt befanden" (II, 175). Schließlich läuft auch hier das ganze Ideal darauf hinaus, daß der dem Kampf ums Dasein und seine irdischen Güter entzogene Mensch auch den Kabalen, die dieser Kampf in einer sozial noch wenig empfindlichen Gesellschaft mit sich bringt, entzogen ist. Darum erscheint die Felsenburg auch in den späteren Bänden den Zukömmlingen stets als ein Asyl[1]), das zu verlassen sie kein Verlangen mehr tragen, da sie „wenig Vergnügen in Europa zu finden" gewärtig sind (II, 159). Ihnen allen ist Felsenburg ein „Hafen" (II, 235, III, 229), in dem sie sich in eine „vergnügte Sicherheit" versetzt fühlen (II, 506), sodaß der Altvater selbst einmal sagt, daß die Insel zum „Ruhe Platze redlicher Leute vom Himmel bestimmt zu sein scheine" (II, 567 f.).

Nebenhandlung:

Die Geschichten der Verfolgten.

Die Welt der Geschichten.

Der Haupthandlung auf Felsenburg stehen die einzelnen Geschichten der Zukömmlinge als eine Vielfältigkeit von Nebenhandlungen im Roman gegenüber. Daß in diesen Geschichten viel Ehebruch, List, Betrug, Gemeinheit, kurz Ränke und Nachstellungen aller Art vorkommen, kann uns nicht Wunder nehmen. Es ist ja doch die Welt der Kabale, des mangelnden sozialen Gefühls, die darin dargestellt werden soll. Die Frage entsteht nur, ob Schnabel die Zustände, die in den Geschichten geschildert werden, erfunden hat, um dem stillen Frieden des Felsenburgischen

[1]) So Mad. Barley IV, 233, Litzberg II, 157 und 160, Plager II, 159, Kramer II, 234 f., Kraetzer II, 399, Harkert II, 399, Morgenthal II, 506, Dietrich II, 563f, Wodley II, 567f., von Blac III, 229.

Gemäldes ein derartig kontrastierendes Pendant zu geben,[1]) oder ob die geschilderten Zustände als solche Anspruch auf kulturgeschichtliche Glaubwürdigkeit haben. Kleemann, Ullrich, Kippenberg, Strauch, Stern und Becker treten unbedingt für diese Glaubwürdigkeit ein.[2]) Rudolf Fürst[3]) hat die Geschichten als mehr literarische Produkte ansehen und in ihnen alte spanische und auch englische Motive der Erzählungskunst erkennen wollen. Ullrich und Becker haben diese Theorie abgelehnt. Es ist auch wirklich nicht einzusehen, warum eine untreue Braut, eine böse Stiefmutter und eine Frau, die sich mit dem Dolch in der Hand ihrer eigenen Unbill erwehrt, nun absolut aus dem Spanischen stammen müssen, und ein Dichter aus der Zeit Schnabels nicht in der Lage sein soll, sie seinem eigenen Erfahrungsbereich zu entnehmen. Schließlich spricht der Erfolg des Schnabelschen Buches am lautesten für die Echtheit seines Inhalts. Wenn die Geschichten nichts anderes als konventionelle literarische Produkte nach alten Mustern gewesen wären, dann hätten sie den Eindruck der psychologischen Wahrscheinlichkeit beim Publikum beeinträchtigt, der die Voraussetzung jedes Erfolgs ist.[4]) Wir dürfen den Zuständen, die uns in

---

[1]) Vgl. Ullrichs Einleitung zum Neudruck S. 77.

[2]) Vgl. Ullrichs Einleitung SS. 27, 32 u. 33; Kippenberg S. 82; Strauch (Deutsche Rundschau Bd. 56) S. 392; Stern S. 343; Becker S. 41; Kleemann SS. 338, 355, 357 u. 365. Letzterer berichtet S. 340 von der „Stolbergischen Sammlung Neuer und Merckwürdiger Welt-Geschichte", einer Zeitung, die Schnabel seit 1731 herausgab: „Am interessantesten ist die „sonderbare" Geschichte, der vermischte Theil, wie wir heute sagen würden. Er enthält gar viel des Werthvollen zur Cultur- und Sittengeschichte jener Tage, für die er eine reiche, bisher noch nicht ausgenutzte Quelle ist. Das Bild, das uns sein berühmter Roman in der Schilderung der einzelnen Lebensläufe zeigt, wird durch die „Sammlung" in kahler, nackter Weise bestätigt: Raub, Mord, Betrug, Einbruch, Händel jeder Art, Ehestands-Komödien und -Tragödien bilden auch hier den Hauptinhalt, ein Beweis für die Rohheit der Sitten, die schlimmen Nachwehen des dreißigjährigen Krieges noch bis hinein in das zweite Viertel des vorigen Jahrhunderts, die Verrohung nach oben und unten, den Druck, der auf dem Bürger- und Bauernstande lastete." Kleemann weist ferner S. 357 nach, daß die „Sammlung" in einzelnen ihrer Notizen für manche Stellen des Romans die deutliche Quelle gewesen ist.

[3]) Rudolf Fürst, Die Vorläufer der Modernen Novelle im achtzehnten Jahrhundert, Halle 1897 S. 29f.

[4]) Über die Bedeutung des Erfolgs für die kulturgeschichtliche Wertung einer Dichtung vergleiche Arthur Köhler a. a. O. S. 238f. Über die kulturgeschichtliche Wahrheit des Romans im allgemeinen vergleiche ebenda S. 234 u. Ullrichs Ein-

den Geschichten geschildert werden, also unbedenklich als solchen der realen Welt jener Tage gegenübertreten.

Die allgemeine Kultur.

Es ist eine ganz andere Welt als die der Haupthandlung auf Felsenburg, die sich uns in den Geschichten auftut. Auf Felsenburg bewegt sich alles im Rahmen einer, nämlich der sich neu anbahnenden Kultur, während sich in den Geschichten die Träger dieser neuen Kultur denen der älteren Kultur gegenübergestellt sehen, sodaß diese Geschichten also in einer Welt zweier Kulturen spielen, von denen die ältere aber noch durchaus dominiert. Der höfisch-französische[1]) Charakter der älteren Kultur der Kavaliere und Damen fällt gegenüber dem bürgerlich-demokratischen Charakter der Kultur auf Felsenburg besonders ins Auge durch Betonung der Standesunterschiede und Betonung von Etat, Estime und Reputation. Auf Felsenburg sind alle sozialen Unterschiede aufgehoben. Hier bilden die Herkömmlinge des Adels,[2]) der ge-

---

leitung S. 1; vergleiche dazu Tittmanns Urteil über die Wahrheit der Simplicianischen Schriften: Deutsche Dichter des siebzehnten Jahrhunderts Bd. VII. S. XL und Bobertag, Über Grimmelshausens Simplicianische Schriften, Breslauer Habilitationsschrift 1874 S. 25.

[1]) III, 390 wird das „Weltberühmte" Paris „diese kleine Welt" genannt, die kennen zu lernen eines Kavaliers ganze Sehnsucht ist. Andererseits heißt es: „Wer Paris alleine nur gesehen, der hat in Frankreich alles gesehen" (III, 402). IV, 208 ist von einer französischen Komödiantin die Rede. Von dem Einschlag der französischen Sprache in diese Kultur bedarf es gar nicht zu reden. Sehen wir von der Insel Felsenburg ab, dann ist eine Stelle im Sächsischen Robinson von 1722 sehr charakteristisch. Dort heißt es (S. 137) von Paris: „Wahr ist es und gewiß, daß ein Mensch so in der Welt gewesen seyn will, diesen Ort aber nicht gesehen, sich mit recht nichts zu rühmen hat; denn alles was an Galanterie, Properté, Höfflichkeit und vielen andern zu einem honet homme nöthigen Qualitäten hin und wieder Stückweiss angetroffen wird, das kan man mit Grunde der Wahrheit sagen, in Paris alles zusammen in Abundanz gefunden zu haben. Und wenn daselbst ein wenig mehr Redlichkeit, und unter dem Frauen Volck nicht so große Coquetterie passirte, würde ich meines Orts dafür halten, daß nur ein Paris in der gantzen Welt sey."

[2]) Van Leuven ist der Sohn eines reichen Edelmannes (N. 92). David Rawkin stammt „aus einem der vornehmsten Lords-Geschlechte in Engelland" (N. 257) Mad. Barley ist „aus einer guten adeligen Familie" (IV, 207). Übrigens werden die adeligen Zukömmlinge in den späteren Bänden immer seltener, während das bürgerliche Element immer mehr überwiegt.

lehrten und bürgerlichen Stände bis herab zu den einfachsten Handwerkern eine einzige große Familie. Nicht selbstverständlich ist dies alles. Concordia Plürs, wiewohl bürgerlich gleich Albert Julius, gilt von besserer Herkunft als dieser,[1]) und vollends nachdem sie van Leuvens Frau gewesen ist, erscheint sie in Alberts Augen als eine Person „von Stande", mit der er sich auch darum wohl kaum je zu verehelichen getraut hätte, wenn sie nicht ihrerseits die Initiative dazu ergriffen hätte. Indes sie ergreift diese eben, und wie hier, so werden fortdauernd alle Standesunterschiede zu nichte, sodaß selbst die Aufwärterinnen Sabina und Blandina die Schwägerinnen ihrer eigenen Herrinnen („gebiethenden Frauen") Judith van Manders und Virgilia van Catmers werden.

In den Geschichten steht hingegen der Edelmann oder die „Standes-Person" dem Bürgerlichen oder der „Privat-Person" gegenüber. Heiraten zwischen beiden erscheinen ausgeschlossen. Darum mußte schon van Leuven Concordia Plürs gegen den Willen seines Vaters heimlich entführen, darum kann Mons. Litzberg mit dem adeligen Fräulein Charlotte nur ein „geheimes Liebesverständnis" schließen, und als dieses offenbar wird, wenden Charlottens adelige Zugehörige alle Listen der Kabale auf, um sie ihrem „Fräuleins-Räuber" zu entziehen. Wenn diese Charlotte, die ihrer ganzen seelischen Verfassung nach bereits einer neuen Kultur angehört, hinsichtlich eines adeligen Freiers erklärt: „daß sie 1000. mahl eher einen gemeinen Musquetier von guter Conduite, als einen solchen Edelmann heyrathen wolle, der sich mit allen Vieh-Mägden auf dem Miste herum geweltzt... hätte" (II, 142), oder wenn sie gar sagt: „Der Adelige Stand ist mir ein Greuel, daferne derselbe nicht die Helm-Decken der Tugend und Geschicklichkeit im Wapen, und zugleich im gantzen Wesen aufzuzeigen hat, hergegen ist eine, mit diesen beyden Stücken gezierte

[1]) Eine gewisse Differenzierung innerhalb des Bürgertums zeigt sich auch, wenn Kramer erzählt, daß seine Eltern „etwas mehr als Bürgerlichen Standes" gewesen seien (II, 176). In den „Vernünftigen Tadlerinnen", der 1725/26 zu Halle erschienenen moralischen Wochenschrift, wird (II, 220 24. St.) der Brief eines bürgerlichen Mädchens abgedruckt, in dem es heißt: „Ihr werdet Euch doch nicht daran ärgern, daß ich gelernt habe, anders ... einem hochedelgebornen, hochedeln und wohledlen von bürgerlichem Stande, und unter diesen anders einem hochvermögenden Herren, der wegen seiner stattlichen Einkünfte öfters eine Standesperson überwiegt, und anders einem petit maître zu begegnen".

Civil-Person, in meinen Augen des vortrefflichsten Adels würdig, ja noch weit höher geschätzt" (II, 108), so sind das Vorboten einer Zeit, die für die Entstehungsgeschichte unseres Romans eigentlich noch in weiter Ferne liegt, und Worte, die für die Welt unserer Geschichten nicht nur nicht charakteristisch, sondern geradezu unerhört sind. Nur eine Standesperson wie Charlotte selbst durfte es auch wagen, in dieser Welt derartig alle Standesanschauungen zu mißachten. Einem Bürgerlichen wären solche frevelhaften Gedanken noch nicht gekommen und zwar aus unterbewußter Klugheit; denn er hätte sich dadurch auf das empfindlichste geschadet. Das Motiv aller Handlungen und Ideen in dieser Zeit ist aber ausschließlich vom Gesichtspunkt der Nützlichkeit bestimmt. Wie Albert zu Concordia, so hätte auch Litzberg zu Charlotte noch nicht gewagt seine Augen zu erheben, wenn sie, die Adelige, ihm nicht zuerst entgegengekommen wäre. Zwischen Gellerts Gräfin und dem bürgerlichen Herrn R. ereignet sich 1747 noch derselbe Fall, und die Standeshindernisse sind nicht immer, doch sehr oft die Ursache der auffallenden „Aktivität der Frau in der Liebe" in der ganzen Literatur dieser Zeit.[1])

Die höfische Kultur wird nicht allein vom Adel gepflegt, sie ist maßgebend auch für die bürgerlichen Kreise, sofern sie nicht schon einer neuen Kultur zuneigen. Man legt Wert darauf, „in der Aufführung ein vollkommener Staats-Mann" zu sein (III, 390); man „raisonniert von lauter Etaats-Affairen", um „vor vollkommene Etaats-Leute" gehalten zu werden (II, 384); und wie die „auf das allerpropreste angekleideten Cavaliers und Dames" (IV, 420) macht man einen „ungemeinen Etaat" oder „führt Staat" in der Kleidung (II, 312),[2]) damit „sonderlich das Frauenzimmer besondern Estim vor (einen) zeigt" (II, 224); denn dies A la Mode-Wesen steht in engster Beziehung zum Wesen der Galanterie, es kommt alles darauf an, „einer Frau galant genug in die Augen zu fallen" (III, 27). So wird Kramer ein „galanter Herr", indem er sich „ein roth Kleid" anschafft und „auch in anderer Aufführung einigen Etaat blicken"

---

[1]) Vgl. die Aktivität der Donna Salome, Tochter des Gouverneurs von Hispaniola, gegenüber dem bürgerlichen Kapitän Wolffgang (N. 57).

[2]) Aus dieser Kultur hat sich der Ausdruck „Staat machen" oder „sich Staats machen" als Bezeichnung für gewählte Kleidung erhalten. Vergleiche damit Felsenburg III, 426: „um Staat darmit zu machen", oder „eine Feindin überflüssigen Staats" (III, 428).

läßt (II, 201). Man lächelt „sehr gravitätisch", auch wenn man nur ein Kantor ist (II, 182), man trägt „Staatsbänder" und eine „Etaats-Peruque". Es ist charakteristisch, daß der Mag. Schmelzer, der seiner ganzen Wesensart nach nicht in den Rahmen dieser Kultur paßt, eine Lehrstelle, um die er sich bewirbt, aus dem Grunde nicht erhält, weil er den „ambitieusen Schülern nicht gravitätisch genung vorkommen möchte", und weil er anstatt einer „geknüpfften Peruque" nur eine kleine „naturell Peruque" trägt, daß statt seiner dagegen ein „Etaats-peruquirter Magister" vorgezogen wird (II, 43).

Die Abneigung gegen das A la Mode-Wesen ist nicht nur für den Mag. Schmelzer charakteristisch als Wendung zur neuen Kultur; auf Felsenburg hat der Perückenmacher Dietrich die größten Schwierigkeiten, die Niederlassung gewährt zu bekommen, indem seine Profession „gantz nichts nützig ist, weil kein eintziger eine Peruque trägt" (II, 563). Die „Staats-Bänderey" wird auf Felsenburg verworfen (II, 422) und verabredet, „sonderlich, den zur Tändeley geneigten Frauenzimmer, also vorzubilden, als ob die bundten Farben nur vor kleine Kinder, die schwartzen und dunckeln aber vor alte Leute gehöreten" (II, 423). Diese in der „Insel Felsenburg" so früh auftretende Abneigung gegen „coleurte Kleider" naht sich ihrer Verwirklichung erst im letzten Drittel des achtzehnten Jahrhunderts, als der Subjektivismus zum Durchbruch gelangt, und man nicht mehr so sehr Objekt als Subjekt des Schauens sein wollte.[1] Daß diese scheinbar so äußerlichen Modeneigungen tatsächlich mit einer wesentlichen seelischen Verinnerlichung zusammenhängen, das zeigt ein in Felsenburg gesungenes Lied, in dem die ganze „tolle Kleiderpracht" des A la Mode-Wesens verworfen wird und dem gegenüber gefordert wird:

„Die Frömmigkeit sey unser schönstes Freyer-Kleid,
„Und Tugend unser aller Tags-Gewand" (II, 449).

Die galante Zeit der Cavaliers und Dames mit allen ihren Erscheinungen ist in den Geschichten lebendig. Da hören wir von Galanterie und Courtoisie, vom Amant und der Amasia (III, 404), vom Galan oder Courtoisan, von galanten Fräuleins (II, 93), von Galanterie-Waren[2]) und vom Galanterie-Händler (II, 140), von A la

[1]) Vgl. Karl Lamprecht, Deutsche Geschichte VIII 28.

[2]) In unserer heutigen Sprache hat sich aus der Kultur der galanten Welt außer dem „Rendez-vous" noch die Bezeichnung „Galanterie-Waren" erhalten,

Mode-Betten (III, 422) und allem, was dazu dient, die „Galanterie vollkommen zu machen“ (III 422). Die Leichtfertigkeit dieser ganzen Welt bildet den vollen Gegensatz zu der ehelichen Liebe und Treue auf Felsenburg. Wenn Charlotte sich Litzberg gegenüber auf ihre „Redlichkeit in der Liebe“ beruft (II, 107), so steht dem der „Spaß-Galan“ von Kramers Braut Rosine gegenüber, der sie „Standes-wegen nicht heyrathen durfte oder wolte“ (II, 226). Auch Kramer selbst erzählt, daß er als Student angefangen habe, sich „etwas Liebes anzuschaffen, denn zur selbigen Zeit konnte niemand vor einen galanten Purschen passieren, der nicht zum wenigsten eine Spaß-Courtoisie mit einem oder anderen Frauenzimmer unterhielt“ (II, 201).[2] Hoch galant ist vor allen Dingen die Geschichte jenes Kavaliers, dem Horn in seiner Jugend dient, und der sich nicht mit einer, sondern mit vielen vornehmen Dames in „geheimes Liebes-Verständniß“ einläßt. Er wird in Paris unter anderem vom Marquis von R. im Liebes-Werke mit der Marquise „betrappelt,[3]) aber die-

---

das sind, wie III, 147 ausweist, ursprünglich Waren, die dazu dienten, als Geschenke die Gunst einer galanten Dame zu erwerben (vgl. auch III, 121 und unten S. 62_2). Seltsam ist, daß Schnabel einmal erzählt: „unsere Buchdruckerey gehet recht galant“ (IV, 528). Im Gegensatz zur Rechtswissenschaft werden als „galante Studia“ bezeichnet: „Historie, Geographie, Genealogie, Mathesi, Tantzen, Reuten, Voltoisiren, Fechten und dergleichen“ (II, 96f.). — In den „Vernünftigen Tadlerinnen“ wird über das Wort „Galant“ gesagt: „Jenes Wort hat unsern Sprachmischern so wohl angestanden, daß sie es zu einem rechten Scharwenzel gemacht, der überall gelten muß. Man hört nicht blos von galanten Mannspersonen und galanten Frauenzimmern, sondern von galanten Hunden, Pferden, Katzen und Affen; auch von galanten Stiefeln, Ragoût, Hammel- und Kälberbraten und galanten westphälischen Schinken. Mit einem Worte, der Mißbrauch dieses Wortes ist so groß, daß alles, was man sehen, hören, riechen, schmecken, fühlen und empfinden kann, galant heißen kann“ (X. St. I, 79).

[2]) In den „Begebenheiten des Herrn von Lydio“ (1730) entschuldigt Fernando seine Untreue gegen Henriette mit den Worten: „wußte nicht, womit ich dieses versehen; indem ich meine Amour mit der Arsinoen als eine erlaubte Galanterie en Bagatelle traktirte“ (S. 72).

[3]) „Sich im Liebes-Wercke mit einem Galan betrappeln lassen“ (III, 395), wohl von französisch attraper. So heißt es im gleichen Sinne III, 415: „von jemand auf dem fahlen Pferde attrapiret werden“. Vgl. hierzu Fastnachtspiele aus dem 15. Jahrhundert, hrsg. v. A. v. Keller, Nr. 42: „wen auf ainem valben pfert finden“ (Bibl. d. Lit. Ver. i. Stuttg. Bd. 28, S. 321, V. 5) und H. Sachsens Fastnachtspiel Die listige Buhlerin: „iemand auff einem faulen Pferdt erreitten“ (Ausg. v. E. Goetze Nr. 43, V. 50).

ser Marquis hat soviel Konduite, „sich bey einer solchen empfindlichen Begebenheit so gelassen aufzuführen", daß er mit dem Galan seiner Frau obendrein noch ein Glas Wein „auf redliche Freundschaft" trinkt (III, 395f.), und diesem schließlich erklärt, die Marquise und er hätten einander aus gewissen Ursachen nach dem absoluten Willen des Königs heiraten müssen, obwohl sie beide ihre Herzen schon anderwärts verschenkt gehabt hätten. Sie hätten sich daher nie lieben können, noch weniger ehelich berühren mögen. Er, der Marquis, sei untröstlich über dieses Malheur seiner Frau gewesen und habe ihr vollkommene Freiheit gegeben, so zu leben, als ob sie an keinen Mann gebunden wäre. Er werde die Orte, wo sie ihr „Divertissement" finde, eher meiden, als sie vorsätzlich darin stören; erwarte von ihr aber auch, daß sie so raisonnable sein werde, sich um seine „Galanterie-Affairen" ebenso wenig zu bekümmern. Es habe in der Tat in ihm mehr Zufriedenheit als Verdruß erweckt, als er beobachtet habe, daß die Marquise einen Amanten gefunden hätte" (III, 396ff.). Die Gehaltenheit des ganzen Wesens kommt zum Audruck, wenn unser Kavalier, der Herr G., die Erzählung von der Erklärung des Marquis mit den Worten beendet: „Nach diesen schwatzten wir alle Drey, als die vertrautesten Freunde, von allerhand indifferenten Dingen, und fuhren mit Untergang der Sonnen zurück in des Marquis Wohnung, allwo ich die Abend-Mahlzeit eingenommen, mit den beyden Bewundernswürdigen Ehe-Leuten noch ein paar Stunden L'Ombre gespielt, und mich hierauf nach Hause begeben habe" (III, 401). Herr G. spricht des weiteren von dem „Marquis nebst seiner und meiner Frau". Es heißt, daß er „nirgends eher als bey der Marquise" anzutreffen gewesen sei, „indem er zuweilen 3. bis 4. Tage und Nächte in ihrer Behausung blieb, biß sie endlich mit einem jungen Sohne darnieder kam. Man hörete, daß der Marquis ungemein erfreut über die Ankunft dieses Stammhalters wäre". Nach ihrer Wiederherstellung reist die Marquise angeblich in ein Bad, verbringt diese vierwöchige Badekur indes mit Wissen des Marquis, sonst aber geheim im Logis des Herrn G. (III, 404). Schließlich entzweit man sich, denn die Marquise hatte Herrn G. nur „mit der Condition zu ihrem Amanten angenommen, wenigstens solange als er in Paris sich aufhalten würde, kein Frauenzimmer, als sie allein, zu caressieren". Unser Kavalier aber hat sich noch mit verschiedenen „Dames von geringern Stande" einge-

lassen, „worunter einige, die von der Courtoisie recht Profession machten“[1]) (III, 405 f.), und sich dabei eine ansteckende „Galanterie-Krankheit“[2]) zugezogen.

Der Utilitarismus und seine Begleiterscheinungen.

Es ist schon darauf hingewiesen worden, daß das Motiv aller Handlungen und Ideen in dieser Welt ausschließlich vom Gesichtspunkt der Nützlichkeit bestimmt ist. Wenn Köhler die Moral, die Sittlichkeit, ja sogar die geistigen Werte wie Bildung und Erziehung in den Simplicianischen Schriften auf einen nicht verkennbaren „Utilitarismus“ zurückführt (a. a. O. S. 267), so findet sich in dieser Beziehung noch keine Änderung in der Welt der Geschichten der „Insel Felsenburg“. Wenn er bei einer Interpretation der „Zustände“ in den Simplicianischen Schriften in Rücksicht auf die sie bedingende seelische Haltung auf ein Zeitalter des „massiven“ Denkens schließt (S. 237 f.), so finden wir dies Massive und Grobe des Denkens und der Empfindungen, überhaupt des ganzen Seelenlebens noch in den Felsenburgischen Geschichten wieder. Der Fortschritt liegt nur darin, daß in der „Insel Felsenburg“ zu dieser Welt des massiven

[1]) Im Schwedischen Robinson heißt es: (S. 54) „von der Galanterie Profession machen“. Die Dirne heißt sonst „Conquette“ (Felsbg. IV, 218), „eine Jedermanns“ (III,157) oder „Dame de Fortun“ (Schnabels Cavalier, Neudr. d. Insel-Verl. S. 263). Zu letzterem vgl. im Simplicissimus den Ausdruck „Soldaten von Fortun“, das sind nach Tittmann (VII, 247) Soldaten, die ihre Beförderung ihrem Glück und ihren Verdiensten verdanken, nicht ihrem Adel oder der Protektion.

[2]) „Galanterie-Krankheit“ vgl. Felsenburg Bd. IV, S. 253. In der Lebensbeschreibung Joris Pines von 1726 findet sich S. 294 der Ausdruck „Venuskrankheit“, S. 115, „böse Liebes-Krankheit oder Frantzösische Seuche“. In der deutschen Übersetzung von Vairasses Geschichte der Sevaramben ist S. 55 die Rede von „Neapolitanischer Krankheit“. In den Begebenheiten des Herrn von Lydio berichtet (S. 26) eine Dirne von einem „über alle massen qualificirten und starcken Venus Bruder“, den sie bei seinem letzten Besuch bestohlen hatte: „mußte mich bey mir selbst sehr verwundern, daß er 1714 den 24. dito abermals (vielleicht aus Rache) erschiene, und sich einen verliebten Zeit-Vertreib, zu meinem grösten Nachtheil machte, denn er hinterliesse mir von altfränckischen Frantzösischen Galanterie-Waaren so viel, daß ich eine starcke Handlung damit anfangen können; jedoch Mutter Rosina wuste guten Bescheid, und hohlete, (ehe die saubere Arbeit recht an Tag kame und die schönen Blümgen ausbrachen) einen vortrefflichen Medicum zu mir, der mich innerhalb Monats-Frist wieder völlig curirte und von den unangenehmen Galanterie-Waaren dergestalt befreyete, daß niemand mehr capable ware, mir das geringste anzusehen“.

Seelenlebens in den Geschichten ein Gegensatz in der Haupthandlung gebildet wird, freilich nicht ohne alle Einschränkung; denn der Nützlichkeitsgesichtspunkt ist auch hier noch nicht ganz überwunden. Dazu sei z. B. nur an die schon erwähnten Schwierigkeiten erinnert, die sich dem Perückenmacher Dietrich bei der Aufnahme auf Felsenburg entgegenstellen. Aber in der Haupthandlung begegnet uns der Utilitarismus immer nur, sofern es sich „dem gemeinen Wesen zum sonderbaren Nutzen" (vgl. N. 337) handelt, nie im Sinne eines persönlichen Egoismus.

Der Gesichtspunkt der Nützlichkeit bestimmt gleich die ganzen Umgangsformen der Menschen untereinander in der Welt der Geschichten. Man begegnet sich nicht mit einer ungezwungenen, natürlichen Herzlichkeit, sondern man ist zurückhaltend, man legt jedes Wort auf die Wagschale und beobachtet andererseits die Miene und jedes Wort des Gegenübers voll Mißtrauen und auch voll Interesse, ob der andere sich eine Blöße gibt, bei der man seinen Vorteil wahrnehmen könnte. Mit einem Wort, man ist „p o l i t i s c h". So hören wie, daß Peterson sich „ziemlich politisch" aufführt (II, 590), daß Charlotte Ferdinand „politisch" zu begegnen weiß (II, 113).

Man ist nicht ehrlich, man ist klug, und die Klugheit verlangt, daß man sich selbst in der Gewalt hat. Die politische Klugheit ist neben dem höfischen Charakter dieser Kultur eine der Quellen der „Gelassenheit", der „Contenence", der „Kaltsinnigkeit".[1] Man ist „dem Scheine nach ganz unpassionirt" (II, 30); man antwortet „mit einer gelassenen Miene" (II, 294); man tut, als sei nichts vorgefallen, und wenn man auch von Meuchelmördern überfallen wäre: man zieht „sans passion" seinen Rock wieder an. Man lebt im Stande „seinen Affekten ein Gebiß anzulegen und sie nicht über sich herrschen zu lassen" (II, 317). Es wird verurteilt, daß „die Verliebten zwar 9. mahl klug zu nennen, aber doch im Gegentheil offt 10. ja mehr mahl toll, oder wenigstens einfältig in ihren Actionen befunden werden", es wird verlangt, daß man auch in der Liebe „die Klugheit beobachten" solle (IV, 162f.). Nur mit Bedauern bekennt Litzberg im Hinblick auf seine Liebe zu Charlotte: „Ich hatte zwar

---

[1]) Für Gelassenheit vgl. oben S. 25_1. Weitere Ausdrücke der Gelassenheit und Erscheinungen, die in ihrem Sinne gedeutet werden dürfen: II, 30, 52, 65, 115, 255, 277, 294, 378, 447f; III, 144, 212, 373, 396; IV, 17, 26, 164, 176, 223, 262, 286, 287, 308, 345, 389, 398, 402 u. 464.

bisshero ... meine Affecten ziemlicher massen moderieren können, doch unverhofft fieng sich ein gantz besonderer Affect an zu regen, und mich plötzlich dergestalt zu übermeistern, daß ich denselben, weder mit dem Zaume der Klugheit, noch mit dem Gebisse der Renommée zu regieren vermögend war" (II, 99).

Die größte Rolle spielt der Nützlichkeitsgesichtspunkt bei der Eheschließung, die seltener von den Liebenden selbst aus ideellen Gründen als von den Eltern des Paares aus praktischen Gründen herbeigeführt wird, selbst gegen die Neigung der davon Betroffenen. Dabei ist oft nicht einmal der Nutzen des Paares, sondern häufig der der Eltern selbst das ausschlaggebende Moment.[1]) So werden Concordia Plürs und Sophie von Bredal von den Eltern aus Berechnung zu ungeliebten Ehen angehalten. (III, 151). Juliane soll, um den Kredit ihres Vaters wieder herzustellen, den verhaßten Peterson zum parforce-Bräutigam nehmen (II, 587). Charlotte, die sich Litzberg versprochen hat, wird einem Adeligen verlobt (II, 146). Herrlich wird von den Brauteltern das Verlöbnis bestritten, und diese halten ihre Tochter „aus Interesse" zum Lügen an, um sie einem andern Bräutigam zu geben (II, 418).

Daß man bei einer so rein nach dem egoistischen Interesse orientierten Lebenshaltung Bestechungen gegenüber nicht sehr empfindlich war, kann nicht wunder nehmen. Selbst eine Frau Oberpfarrer, „eine Dame von gantz wunderbarer Conduite", ist solcher Bestechung sehr zugänglich. Hier geht der Utilitarismus schon direkt in Unredlichkeit über, und der Mag. Schmelzer charakterisiert solche Unredlichkeit der Geistlichen mit den Worten des Propheten Micha II, 5: „Ihre Häupter richten um Geschenke, ihre Priester lehren um Lohn, und ihre Propheten wahrsagen um Geld". Von dem Herrn Oberpfarrer heißt es: „Er wuste alles dermaßen politisch zu spielen, daß niemand leichtlich einen Pfarr- oder Schul-Dienst in der Stadt oder auf dem Land bekam, als wer sich vorhero quovis modo mit der Frau abgefunden" (II, 57). Immer offenbarer wird es, daß Lug und Trug dieser utilitaristischen Welt sehr wenig gelten.

---

[1]) In den moralischen Wochenschriften wird häufig gegen die vielen Konvenienz- und daher unglücklichen Heiraten angegangen, die „vollzogen wurden, ehe noch die jungen Eheleute angefangen, sich zu kennen, viel weniger, sich zu lieben". Vgl. „Vernünftige Tadlerinnen" II, 353, 378, Patriot II, 145, 446, Discourse der Maler B. 4. u a.

Das ganze Wesen dieser ausschließlich nach Interessengesichtspunkten orientierten Kultur kommt zum Ausdruck, wenn Schmelzer von der Frau Oberpfarrer erzählt: „Recht ärgerlich war es, daß offtermeldte Frau ihre Kinder in allen nur ersinnlichen Thorheiten unterwieß, indem sie ihnen, ihrer Meynung nach, die Grund-Reguln der Politique beyzubringen gedachte. Konte der jüngste Sohn ex tempore eine Lüge aus der Lufft schnappen, so war es zwar nach ihrem Sinne eine Anzeigung eines inventieusen Kopffs, daferne er aber seine Lügen nicht mit besondern wahrscheinlichen Umständen unverschämter Weise defentieren und fortführen konte, muste er einen Verweiß einstecken, und aus ihrem mütterlichem Munde die subtilesten Cautelen anhören und behertzigen. Den ältern Sohn unterwiese sie selbsten fast täglich in der Kunst, mit galanten Frauenzimmern zu conversiren, er muste lernen charmiren, obligante Complimente machen, eines Frauenzimmers Hand und Mund a la mode küssen, und hunderterley der gleichen Thorheiten mehr begehen, von welchem allen er denn bey der Frau Mamma offt wiederholte Proben ablegen muste. Die älteste von ihren Töchtern war würcklich ein sehr wohl qualificirtes Frauenzimmer, und läugnete selbst nicht, daß sie bereits seit einiger Zeit an einen anständigen und Standes-mäßigen Liebsten versprochen sey, ich habe einige Zeit nach meinem Hinwegreisen vernommen, daß die Frau Fick-Fackerin, nach ihrer eingebildeten Weisheit, ihren christlichen Mann endlich beredet, aus gewissen Staats-Ursachen, solches Verlöbniss zu wiederruffen, und die Tochter an einen andern, wiewohl eben nicht so gar angenehmen Mann, zu verheyrathen" (II, 59f.).

Wie sehr der Betrug in dieser utilitaristischen Welt im Schwange ist, zeigt am besten ein näheres Eingehen auf das Wesen der Galanterie.[1]) Bei dieser Gelegenheit lernt man in der Brutalität und Gemeinheit dieser Welt noch ganz andere Äußerungen des massiven Denkens und Empfindens kennen, als sie sich im Utilitarismus als solchem offenbaren. So charakteristisch die Avanture des Herrn G.

[1]) Der in Hamburg seit 1724 erscheinende „Patriot" schreibt im 20. Stück des ersten Jahrgangs, man möge ihm vergeben, daß er alle französischen Galanterien ausschlösse, und ihnen niemals einen Platz in seinen Papieren einräumen werde: „Es giebt verschiedene Arten davon, die eigentlich der Parisische Grund und Boden hervorbringt, desgleichen ich vielmehr nach allen Kräften zurückzuhalten gedenke, damit sie nicht ferner im Norden sich ausbreiten mögen".

mit den bewunderungswürdigen marquisischen Eheleuten von R. für die Nonchalance in der Auffassung von der Ehe und für das ganze Wesen der Galanterie überhaupt ist, so zeigt sich die Galanterie doch noch häufiger von einer anderen Seite. Nicht immer vollziehen sich die „Liebes-Händel" in so gelassenem Einvernehmen mit dem nicht beteiligten Gatten. Meist wird dieser doch hintergangen, und der Betrug des andern Gatten durch die beiden Amanten ist in besonderem Grade das Charakteristische des galanten Wesens im Gegensatz zur Felsenburgischen Treue. Des Altvaters Albert Pflegemutter betrügt ihren Gatten mit dem Informator ihrer Söhne. Plager wird von seiner Frau mit einem Courtoisan hintergangen (II, 313). In der Geschichte des Kapitäns Horn betrügt Frau von E. ihren abwesenden Gatten nicht nur mit einem Offizier, sondern auch mit dem bei ihrem Manne zu Gast weilenden Herrn G. in einem fortdauernden Verhältnis (III, 375 ff.). Horn selber ist dreimal verlobt und wird allemal von der Braut betrogen, von der „von außen so keusch, züchtig, fromm und Gottesfürchtig scheinenden Charlotte" (III, 439), von dem sechzehnjährigen Ließgen (III, 441) und einer 34 jährigen Witwe (III, 450). Kramer wird sowohl von seiner Braut Eleonore, der Tochter eines Professors der Anatomie[1]) (II, 223), als von der 17 jährigen Rosine betrogen (II, 226). Don Cyrillo de Valaro wird von der Donna Eleonora de Sylva, schon als sie seine Geliebte ist (N. 504), noch viel mehr aber hernach als sie seine Gemahlin geworden ist, vielfältig mit anderen Liebhabern hintergangen.[2]) In der Geschichte der unglücklichen Sophie von Bredal betrügen Helena Leards und Emanuel van Steen Helenas Mann einerseits und Sophie andererseits, die erst Emanuels Braut und dann seine Frau ist (III, 155 ff.). Helena betrügt ihren Mann auch noch mit anderen (III, 173). Nachdem sie aber selber Steen geheiratet hat, betrügt sie diesen wieder mit dem Notarius Nörgel und zeigt sich überhaupt dem anderen Geschlecht gegenüber sehr zugänglich (III, 201 ff.). Häufig setzt die Frau in der Ehe illegale Beziehungen fort, die

[1]) Nach Kleemann (S. 338) handelt es sich um die Tochter des zu Schnabels Zeit hochgeschätzten Anatomen und Botanikers Koschwitz in Halle. Kramer soll nach Kleemann (S. 365) Schnabel selber sein. Kramer sagt: „die tägliche Erfahrung lehret, daß das Universitätsfrauenzimmer gemeiniglich von Flandern und selten länger getreu zu lieben pflegt als man bey ihnen sitzt und spendiret" (II, 202).

[2]) Über die geschichtlichen Tatsachen, die der Geschichte des Don Cyrillo de Vallaro zu Grunde liegen, vgl. Becker a. a. O. S. 64 ff.

sie schon vor der Ehe gepflegt hat, so Horns Stiefmutter mit dem Förster Helmann (III, 368 f.). Die Braut verspricht sogar ihrem Galan im voraus, die unlauteren Beziehungen mit ihm auch noch nach der Verheiratung fortzusetzen, wie Horns Ließgen dem Schreiber ihres Vaters (III, 442).

Dies letzte Beispiel zeigt, daß man sich des Betrugs vollkommen bewußt ist. Was den Ehebrecher oder die Ehebrecherin von damals von ihresgleichen in unserer Zeit unterscheidet, und uns die psychische Distanz jener zu unserer Zeit besonders bezeugt, das ist, daß sie das Bewußtsein des Betrugs nicht stört. Jene Hemmungen sozialer Rücksichtnahme, die den modernen Ehebrecher nicht zu einem ungeteilten Genuß seiner Leidenschaft kommen lassen, kennt der galante Mensch nicht. Ja mehr als das: der Betrug, der uns dégoutiert, macht ihm sogar Freude, er wird ihm bis zu einem gewissen Grad Motiv seines Handelns. So erklärt Ließgens Galan: „Das würde meine größte Freude auf der Welt seyn, wenn Du mir erlaubtest, Deinem Horne in geheim Hörner aufzusetzen", und Ließgen selbst leert mit ihm den Liebes-Becher „auf Mons. Horns Ungesundheit" (III, 443). Auch Helena Leards fordert Sophiens Bräutigam auf: „Setzet dem Stöhrer unseres Vergnügens noch ein rechtschaffenes Horn auf, ehe ihr selbst in die Sclaverey gerathet" (III, 155). Ja Mons. von Blac macht es sogar ein besonderes Vergnügen, dem van Steen „den Star zu stechen", d. h. ihm in einem Briefe die Augen darüber zu öffnen, daß er (Steen) sich „dem größten Orden der Hahnreyschafft" einverleibt sehen müsse, und daß es nur an ihm (Blac) gelegen habe, daß er die Zahl seiner, des van Steen, Hörner um ein weiteres hätte vermehren wollen (III, 215 ff.).[1]) Die galante Beziehung wird charakteristischer

[2]) Das Hörner-Aufsetzen ist ein Motiv, und zwar nicht nur ein literarisches Motiv, sondern ein Motiv des realen Lebens, das die ganze Kultur des individuellen Seelenlebens seit der Renaissance ebenso beherrscht, wie es in der Kultur des konventionellen Seelenlebens im Mittelalter undenkbar gewesen wäre. Grimms Wörterbuch führt die Redensart auf eine unverstandene Erinnerung an eine im Mittelalter verbreitete Erzählung vom Zauberer Virgil zurück und verweist dazu auf das Kolmarer Meisterlied Nr. 55, 14. Der Ausdruck Hahnrei kommt zuerst im fünfzehnten Jahrhundert vor. Auch Luther kennt ihn und fügt hinzu: „wie man in Sachsen redet". Brantôme (1540—1614) beginnt seine „Vies des Dames galantes" mit einem Kapitel „über die Damen, die der Liebe pflegen und ihre Gatten zum Hahnrei machen". Jn „Viel Lärm um nichts" nehmen die Wortspiele von den „Hörnern" kein Ende und werden vom modernen Publikum nur

Weise denn auch mit Vorliebe eine „Liebes-Intrique" genannt (vgl. III, 156,200 f. u. ö.). Wir sehen also, es steht der Felsenburgischen Treue und Redlichkeit in der Liebe nicht nur Untreue, sondern tatsächlich Bosheit gegenüber (vgl. IV, 435).

Der Betrug schließt natürlich in dieser von keines sozialen Gedankens Blässe angekränkelten Zeit manche Gefahr für den homme galant in sich. Wird der Betrug entdeckt, so ist die Rache rücksichtslos. Horns Vater erschlägt die ehebrecherische Frau und erschießt ihren Galan (III, 367 f.). Madama Barley tötet meuchelmörderisch die Maitresse ihres Gatten (IV, 221). Van Steen überfällt den Notarius Nörgel und wirft seine Frau in ein finsteres Gewölbe, von wo sie fortgeführt wird, „wohin, wisse niemand eigentlich" (III, 220 f.). Eine Gefahr, die der moderne Liebhaber nicht zu fürchten braucht, liegt in der möglichen Unredlichkeit des anderen Partners, besonders wenn dieser höheren Standes ist. Wie leicht kann er, dem größere Machtmittel zu Gebote stehen, den unbequemen Liebhaber, sei es Mann oder Frau,

ausnahmsweise noch verstanden. Simplicissimus erzählt, daß er einen Ehebrecher einst habe sagen hören: „es thuts dem geduldigen Hahnrei genug, daß er meinetwegen ein paar Hörner trägt, und wenn ich die Wahrheit bekennen sol, so hab ichs mehr dem Mann zu Leid, als der Frauen zu Lieb gethan, damit ich mich an ihm rächen möge" (Tittmanns Ausgabe VII, 65; vgl. auch ebendort VIII, 265 „jemanden zum Cornuto machen"). In Molières „Schule der Ehemänner" beruht der ganze Humor auf dem gelungenen Betrug des Gatten, wie denn überhaupt in den Komödien Molières, die zur Charakterisierung mehr Anlaß geben als die Tragödien des französischen Klassizismus, die Kunst des Hörner-Aufsetzens einerseits und die Angst, davon betroffen zu werden, andererseits die Hauptrolle spielen. Molière verfeinert seine Lustspiele nur dadurch, daß er die Betrogenen als betrügenswerte Charaktere darstellt. In Schnabels „Cavalier" (1738) begegnet uns das Motiv des Hörner-Aufsetzens besonders in der eingeschobenen Erzählung von dem betrogenen Dr. Oegneck, aber diese Geschichte ist gewiß nicht von Schnabel original, sie kommt schon in den Cent nouvelles nouvelles der Anthoine de la Sale (Nr. 13) vor. Der grausame Schluß, mit dem der Dr. Oegneck dem Leben des Verführers und seiner Frau und sogar des unschuldigen Kindes nachstellt, scheint dagegen erst von Schnabel hinzugefügt worden zu sein. Er entspricht nicht dem Geist der alten Novellistik, aber der Angst vor Kabalen in Schnabels eigener Zeit. Noch in Goethes Jugendgedichten aus der Leipziger Zeit begegnet der Ausdruck „Hörner" wiederholt; mit der entschiedenen Wendung zur neuen Kultur in der Frankfurter und Straßburger Zeit verschwindet aber das Motiv bei Goethe, wie denn auch der Begriff der „Nachstellung" und der mit ihr verbundenen Kabalen im Augenblick des ausgesprochenen subjektivistischen Seelenlebens zurücktritt und zum ersten Mal in „Werthers Leiden" ganz anderen, mehr inneren als äußerlichen Problemen Platz macht.

verraten, um sich seiner zu entledigen. Meistens ist in diesen galanten Beziehungen die Frau höheren Standes als der Mann. Es kommt vor, daß sie den ungeneigten Liebhaber mit Androhungen zum Stelldichein befiehlt (III, 201). Wehe ihm, wenn er indiskret ist, er wird kaltlächelnd unschädlich gemacht. Als Frau von E. hört, daß ihr Liebhaber im Duell erschossen wurde, erklärt sie: „Dieser Officier gehet mir gar nicht nahe..., weil er ... unbesonnene Reden ... geführet hat, derowegen ist es eben so gut, daß ihm das Maul gestopfft ist" (III, 388). Der Marquis von R., der seiner Frau bekanntlich große Freiheiten gewährt, erklärt Herrn G.: „Allein, dieses eintzige, mein Herr, bitte ich mir von euch aus, daß ihr von allen dem, was vorgegangen ist und noch etwa vorgehen möchte ... reinen Mund haltet ... anbey werden alle Cavalier, so mich kennen, mir das Zeugnis geben, daß ich mich vor Degen und Pistolen niemahls gefürchtet habe" (III, 400). Die Indiskretion ist die Unredlichkeit in der Liebe des Mannes und zeugt von malhonetter Conduite (III, 381). Und doch ist man nicht diskret aus Conduite, sondern aus Nützlichkeit im Hinblick auf die Gefahren der Indiskretion.

Der Redlichkeit in der Liebe steht ferner die Liebe „par Interesse" gegenüber. Die Galanterie kann nämlich von der einen Seite nur um des „Profits" willen ausgeübt werden (III, 203), d. h. um den Gegenpart zu kompromittieren und dadurch Erpressungen bei ihm zu erzielen (III, 400). Deshalb ist für den Liebhaber jenes ständige Mißtrauen am Platze, das für die fortdauernde Gefahr, sich irgend welchen Kabalen ausgesetzt zu sehen, so charakteristisch erscheint. Das kommt zum Ausdruck, wenn der Marquis von R. Herrn G., nachdem er ihn in flagranti ertappt hat, mit folgenden Worten anredet: „Ich glaube wohl, daß ihr nicht wisset, ob ihr hier bey mir verrathen oder verkaufft seyd, allein, trauet meiner redlichen Parole, fürchtet euch vor keiner Gefahr oder Hinterlist, sondern seyd gutes Muthes" (III, 395). Nur in diesem Zusammenhang ist es zu verstehen, daß er ihm ein Glas Wein auf „redliche Freundschaft" zutrinkt, und daß er ihm erklärt: „Ihr dürfft auch nicht vermeinen, daß ich etwa par Interesse oder anderer Ursachen wegen, ein guter Mann seyn wolle" (III, 396). Des Herrn G. vertrauter Kammerdiener meint zu der Avanture trotzdem: „Sie scheinet mir sehr wunderlich, und die

Folgerung höchst gefährlich, wenn ich demnach meinen unterthänigsten Rath geben dürffte, so hielte davor, Ew. Gnaden zöhen mit Manier ihren Kopff aus der Schlinge, denn diese gantze Sache kan gar leichtlich ein Ende nehmen mit Schrecken" (III, 401f.).

Nicht nur der betrogene Gatte nimmt eine rücksichtslose Rache, auch der Amant und die Amasia werden gefährlich, wenn sie Untreue erfahren. Von Herrn G. hören wir, daß er seine Geliebte aus Rache auf einer Masquerade auf eine verzweifelte Art prostituiert (III, 384). Mad. Barleys Gatte fällt wegen Bruchs eines Verlöbnisses unter die Mörder (IV, 227 f.). Die Marquise von R. rächt sich an Herrn G., indem sie ihn von ihrem Kammermädchen zur Nacht an die Hintertür ihres Palastes bestellen läßt und ihm unversehens einen vergifteten Dolch in die Brust stößt. Da es ihr nicht geglückt ist, ihn zu töten, verleumdet sie ihn beim Marquis, nicht Diskretion gehalten zu haben. Der Marquis nimmt daher seine Verfolgung auf. In Genua kommt es zum Duell. Da Herr G. das Glück hat, den Marquis zu erschießen, dingt die Marquise drei Banditen, die ihm durch ganz Italien folgen. In Mailand trifft ihn eine meuchlerische Kugel.[1])

Auch vom Nebenbuhler droht dem Liebhaber Gefahr. So wird Mad. Barleys Vater von einem solchen bei seiner Maitresse getötet (IV, 216, 221). Kramers Nebenbuhler haben „ein blutiges Absehen auf seine Person" (II, 207). Er wird von einem Meuchelmörder „durch und durch gestochen" und, als er sich trotzdem wieder erholt, brieflich gemahnt, die Universität zu verlassen oder seine Eleonore „gäntzlich und zwar vermittelst einer öffentlichen prostitution zu quittieren". Die „raison" verlangt, daß Kramer weicht.

---

[1]) Italien gilt dem achtzehnten Jahrhundert im erhöhten Grade als das Land der Kabale. Hier spielt nicht nur der größte Teil von Schnabels „Cavalier", sondern auch „Emilia Galotti", und wieder verlegt Tieck gewiß nicht zufällig einen Teil seines „William Lovell", in dem er aus einem anderen Ideenkreis wieder zur Kabale greift, noch am Ende des Jahrhunderts nach Italien. Den gewiß stark traditionellen Banditenruhm hat Italien besonders in der Oper (Fra Diavolo u. a.) ja noch bis in unsere Zeit genossen. Aus Schnabels Zeit seien noch folgende Zeugnisse erwähnt. Im Peter von Mesange erscheint Italien (S. 588) als Land der Rache, (S. 475) als das Land der größten Eifersucht. Im Sächsischen Robinson wird dem Helden Mut zu einem Liebesabenteuer in England gemacht: „weil es in England, nicht so viel, als etwa in Italien, Spanien, oder auch Franckreich zu bedeuten hätte; indem die Englischen Weiber gar sehr große Freyheit genössen" (S. 80).

Die Gewalttätigkeit in der Liebe scheut nicht einmal davor zurück, den eigenen Gatten oder die eigene Gattin zu beseitigen, wenn sie einer anderen Verbindung im Wege steht. Helena Leards hat so ihrem eigenen Mann „ein subtiles Gifft beygebracht", um sich mit van Steen vereinigen zu können. Dieser wieder spielt aus gleichem Bestreben seine Frau Seeräubern in die Hände, die sie in die Sklaverei des Kaisers von Marokko verkaufen (III, 172). Als sie nach langer Zeit die Freiheit wiedererlangt und unversehens zurückkehrt, weist er ihr als einer von Barbaren geschändeten Person die Tür (III, 196).[1]) Die größere Schuld an den Kabalen der Galanterie wird in den Geschichten den Frauen zugeschoben. Der Kapitän Horn sagt, daß „die Untreue, List und Betrug des Europäischen Frauenzimmers" unbeschreiblich sei. Er ist überzeugt, daß „allein das Frauenzimmer den Manns-Personen die allergrößten Verdrüßlichkeiten, Unglücks-Fälle und Mißvergnügen stiftet". Er gesteht: „Dieserwegen ist mir fast jederzeit bange worden, wenn ich par renommée mit diesen Geschlechte umgehen müssen", und er ist zur See gegangen, nur um vor diesen „Land Sirenen" weit genug entfernt zu sein (III, 360 f.). Dieser Tendenz, den Gefahren der Galanterie aus dem Wege zu gehen, entspricht es, wenn das galante Leben des Herrn G. nicht aus Rücksichten einer höheren Sittlichkeit, sondern aus reinen Nützlichkeitsgesichtspunkten verworfen wird. Horn sagt: „Wenn mein Herr sich von der Weiber-Liebe nicht allzu sehr bethören lassen, so wäre er einer der glückseeligsten Cavaliers gewesen, und lebte vielleicht diese Stunde noch, ... so aber war bloß das Frauenzimmer Schuld und Ursach an allen seinen Widerwärtigkeiten, Unglücks-Fällen und endlichen frühzeitigem Tode" (III, 419).

Der Utilitarismus führt natürlich nicht nur in der Liebe zu

[1]) Um die Wahrscheinlichkeit solcher Gewaltmaßregelungen darzutun, sei als Beispiel aus der realen Geschichte darauf verwiesen, daß Karl IV., Herzog von Lothringen, im siebzehnten Jahrhundert zu folgender Kabale greift, um sich seiner nicht beliebten Gemahlin Nicole zu entledigen. Er läßt kurzerhand den Priester, der Nicole getauft hat, der Zauberei verdächtigen. Der unglückliche Mann, der sich keiner Schuld bewußt ist, wird verurteilt und verbrannt. Die Taufe, die er an Nicole vollzogen hat, wird damit ungültig, weil ein Zauberer unfähig ist, eine gültige Taufe zu vollziehen. Nicole wird folglich nicht mehr als Christin anerkannt, und ihre Ehe mit Karl ist daher ungültig, weil die katholische Kirche mit einer Nichtchristin eine Ehe nicht anerkennt.

Unredlichkeit und Betrug. Wir finden die gleichen Erscheinungen in allen anderen Lebensäußerungen dieser Welt. Für ein soziales Verantwortungsgefühl gegenüber dem Mitmenschen scheint fast jedes Verständnis zu fehlen. Dieser Mangel an Verantwortungsgefühl fällt zunächst bei allen Stief- und Pflegeeltern den ihnen Anbefohlenen auf. Kramer wird von seinen Pflegeeltern als „Haus-Püffel" ausgenutzt (II, 185) und um den größten Teil seines Erbteils betrogen (II 177). Ist kein Gewinn mehr aus den Pflegebefohlenen zu ziehen, dann erlischt das letzte Interesse an ihnen. Morgenthal wird von seinem Stiefvater und seiner Mutter böswillig verlassen (II, 470 f.). Ja die Pflegebefohlenen werden als unbequeme Kostgänger mit jeder Bosheit verfolgt. Kramer erzählt, daß seine Vormünderin ihm so feind als eine Spinne gewesen sei (II, 186). Als er zu ungenehmer Zeit seine Heimkehr ankündigt, trägt diese Frau dafür Sorge, daß er unterwegs unter die Werber fällt, wo ihm jede Gewalt angetan wird, und von wo eine Rückkehr nach Hause für immer ausgeschlossen erscheint (II, 214 ff.). Die Gewalt ist umsomehr von nöten, wo der Pflegebefohlene um das Erbteil betrogen wurde und damit zum Verräter werden kann. Darum wird Virgilia van Catmers geradezu gefangen gehalten. Sie darf nach ihrem Vermögen gar nicht fragen, um nicht die „erbärmlichsten Marter" zu erdulden. Als sich ein redlicher Handelsdiener ihrer aus Liebe annehmen will, wird er plötzlich tot aufgefunden, und Virgilia zweifelt nicht, daß ihre Pflegemutter ihm Gift beigebracht habe. Man sucht sie schließlich selbst unschädlich zu machen, indem man sie des Kindesmords verleumdet und ihr die Leiche eines unehelichen Kindes einer ihrer Stiefschwestern unterschiebt. Schon unterliegt Virgilia der gerichtlichen Tortur, als ihr Stiefbruder Ambrosius die Wahrheit an den Tag bringt (N. 299 ff.).

Auch die Eheschließung ist eine willkommene Gelegenheit, sich durch Unredlichkeit Vorteile zu verschaffen, und sei es auch nur den, durch betrügerische Angaben unter die Haube zu kommen. So sieht sich Plager nach geschlossener Ehe um das erwartete Heiratsgut betrogen (II, 312). Harckert wird beim Verlöbnis verschwiegen, daß die Braut schon geschwängert ist (II, 441). Daß der Betrug des Falschspielens als einer „subtilen Diebes-Art" mit allen Mitteln der List und Bosheit, nämlich „mit verstellter Treuherzigkeit" (II, 371 ff.) in dieser Welt gepflegt wird, nimmt uns nicht

wunder. Auch Falschmünzerei und direkter Diebstahl, bei dem ein Mord nicht gescheut wird, sind an der Tagesordnung (II, 243 u. 494 ff.). Eine besondere Rolle aber spielt der Alchimistenbetrug. Der noch weit verbreitete Glaube an die Möglichkeit künstlichen Goldmachens wird von „spitzbübischen Laboranten“ dazu ausgenutzt, vermögenden Leuten zum Zwecke dieser falschen Kunst alles Geld aus der Tasche zu ziehen (II, 296, 310).[1])

Immer wieder sehen wir, daß in dieser Welt der Geschichten keine anderen Gesichtspunkte vorherrschen als die des persönlichen Interesses. Wenn dieses es verlangt, den Mitmenschen zu vernichten, so geschieht es ohne sentimentale Anwandlungen mit kühler, rein verstandesmäßiger Überlegung. Soweit das Handeln nicht durch die Rücksichtnahme auf die eigene Person bestimmt wird, ist es niemals motiviert mit Zuneigung oder Teilnahme, kurz sozial motiviert, sondern die Motive sind dann ausschließlich Freude am Betrug des andern oder Rache am andern. Die Rache ist immerhin noch ebenso wie der Egoismus ein persönliches Motiv. Die Freude am Betrug aber, wie sie sich besonders in dem Vergnügen zeigt, einem anderen Hörner aufzusetzen, ist in einem ironischen Sinne die einzige Form selbstlosen Verkehrs mit dem lieben Mitmenschen. Sie allein ist weder utilitaristisch, noch wie die Rache persönlich begründet. Darum ist sie die purste Gemeinheit, die Bosheit an sich. Ungleich mehr als an den utilitaristischen Motiven erkennen wir an ihr den grundsätzlich sozialfeindlichen Zug dieser Kultur. Diese soziale Feindschaft macht sich weiter nicht nur in der Freude am Betrug geltend, sondern noch darüber hinaus: der Mann muß überhaupt „vexiert“ werden (vgl. III, 175).[2]). Das ist „die schändliche Mocquerie“, von der es heißt, daß sie auf Felsenburg nicht zu finden sei (II, 4). Um ihn zu „vexieren“, bringt Elias den ahnungslosen Plager in den Verdacht, ein Complice des gesuchten Spitzbuben Curt van Delfft zu sein, und dadurch um seine Freiheit und in die Gefahr der Tortur (II, 281 ff.). Nur

---

[1]) Über Schnabels Verhältnis zur Alchimie vgl. Becker S. 68ff.

[2]) Es gehört in dieses Kapitel vom „Vexieren“, wenn in der Lebensbeschreibung Joris Pines (1726) die Mitglieder einer „Jungfer-Innung“ im Haag aus dem reichen Schatz ihrer Erfahrung von ihren Abenteuern erzählen, die fast immer mit Foppen und Spielen mit betrogenen Liebhabern angefüllt sind (siehe unten S. 127 ff.).

aus Nützlichkeitsgründen, nur um sich seiner zu entledigen, wäre solch eine „grausame Filouterie“ nicht notwendig gewesen.

Die Verfolgung der Redlichen.

Die Leiden der Verfolgten.

Wir haben gesehen, daß der politische Mensch in den Mitteln, mit denen er seine Zwecke verfolgt, wenig wählerisch ist. Reale Gewalt einerseits und Verleumdung[1]) oder moralische Macht andererseits werden von ihm skrupellos angewendet, wenn sich seinen egoistischen Interessen jemand entgegenstellt. Im eigenen Kreise begegnet er solchem Widerstand nicht gerade leicht; denn seines eigenen gleichen ist jeder andere klug genug, dem Mächtigeren aus eigenem Interesse nachzugeben. Nun sind die rein utilitaristisch Disponierten aber nicht unter sich. Zwischen sie schiebt sich die kleine Welt der Aufrichtigen, die so „eigensinnig“ sind, daß ihnen eine gute Sache mehr gilt als ihr persönlicher Nutzen. Das ist ihr moralischer Vorzug und ihre praktische Unklugheit, ihr Schaden.

„Die Lebens-Geschicht Herrn Mag. Schmeltzers“ (II, 6 ff.) ist sicherlich nicht unter die besten Geschichten zu rechnen, die Schnabel in der „Insel Felsenburg“ erzählt, aber in ihrem Helden offenbart sich einer der interessantesten Charaktere im Gegensatz zu der utilitaristischen Welt.[2]) Schmeltzer kann in dieser Welt auf keinen grünen Zweig kommen, weil er es durchaus unter seiner Würde hält, sich „bey den wunderlichen Zeiten, so wohl in diese, als in die Leute zu schicken“. Zweimal kommt Schmeltzer um eine aussichtsreiche Stellung, weil er nicht bereit ist, die üblichen Bestechungsgelder (Spendagen) an die Ausschlag gebenden Persönlichkeiten zu zahlen. Er verläßt den Ort, an dem er keine Beförderung ohne solche „sonderbare Knoten und Gewissens-Scrupel erhalten würde“. Einmal erhält er von seinem Prinzipal-Edelmann die Pfarrstelle nicht, weil er nicht bereit ist, gleichzeitig dessen fünfunddreißigjährige Ausgeberin mit in die Ehe zu

---

[1]) „Afterreden“ (III, 15), „mechant von jemand sprechen“ (II, 136) oder „tugendhafften Leuten Klebe-Flecken anhängen“ (III, 381).

[2]) Nach Kleemann S. 365 war Schnabels Vorbild für Schmeltzer der 1719 in Stolberg verstorbene Superintendent und Hofprediger Wiedemann.

nehmen. Er erklärt, er hätte „ein dermaßen zartes Gewissen, daß (er) eher Zeit lebens die Schweine hüten, als (sich) solchergestallt in eine Pfarre eindringen und (seine) Vocation in eine Weiber-Schürtze gewickelt annehmen wolte". Vergebens bemüht man sich, seinen „so genandten Eigen-Sinn zu brechen", und natürlich findet sich dann stets ein anderer, der klug genug ist, ihm den Rang abzulaufen. Schlimmere Verfolgungen hat er aber in seiner Jugend zu überstehen gehabt. Als er einmal von etlichen Jesuitenschülern gereizt wird und unklug genug ist, diese trotz ihrer Übergewalt in der Stadt wieder zu beleidigen, muß er am eigenen Leibe spüren, daß „die Jesuiten sehr rachgierige Leute sind". Er wird aus seines Patrons Haus „listiger Weise entführt", in einen Kerker geworfen und täglich grausam gemartert. Schließlich wird er in einem Wagen gewaltsam außer Landes gebracht, und als er durch einen Glücksfall die Freiheit wieder erlangt, bittet er seine Verwandten, seine Affaire nicht kundbar zu machen: „weiln man sich vor dergleichen Feinden als ich gehabt, nicht genungsam in acht nehmen könte". Er spricht von den Katholiken und sonderlich von den Jesuiten: „als vor welcher Art Menschen ich mich zu fürchten genungsame Ursache fande" und er will „also an keinem Orte leben, wo dergleichen Leute anzutreffen".[1])

Nächst Schmeltzer ist einer der interessantesten Charaktere in den Geschichten L i t z b e r g s C h a r l o t t e. Die Unbedingtheit, mit der sie zu ihrem Litzberg hält, ist gewiß mehr treu als klug. Sie ist nicht die einzige in diesen Geschichten, die einen anderen heiraten soll, als den sie liebt. Die meisten aber geben leicht ihre persönlichen Neigungen auf, wenn sie sich dadurch Ungelegenheiten aussetzten. So herrscht selbst in der Liebe ein merkwürdiger Utilitarismus, der sich sogar noch bis in die Haupthandlung überträgt, hier allerdings nicht mit persönlichen Interessen, sondern mit dem Nutzen des „gemeinen Wesens" motiviert wird. So ist es charakteristisch, daß David Rawkin und Larson „guter Ordnung wegen (ihre) Hertzen beruhigen", und David seine geliebte Judith, Larson seine geliebte Sabina zwei Söhnen des Altvaters überlassen und ihrerseits dafür zwei Töchter des Altvaters zur Ehe nehmen

---

[1]) Becker hat (S. 66f.) nachgewiesen, daß den Jesuitenverfolgungen in der Geschichte des Magisters Schmeltzer geschichtliche Tatsachen aus der Vorgeschichte des Thorner Blutbades in den Jahren 1724/25 zu Grunde liegen.

(N. 278 f. u. 283).[1]) Charlotte dagegen erklärt ihrem Litzberg: „Ihr bleibet, so lange ein Othem in mir ist dennoch der Meinige und ich die Eurige, und wenn sich gleich die gantze Welt darwieder setzte" (II, 139). Mit diesem „Eigensinn" zieht Charlotte sich und Litzberg die Verfolgung ihrer ganzen Adelsklique auf den Hals. Als ihr Bruder August und ihr verschmähter Liebhaber Ferdinand in ihr Zimmer dringen und skrupellos ihre Schatulle erbrechen und so hinter ihr Verständnis mit Litzberg kommen, prostituieren sie Charlotte aus Rache mit diesem Liebesverhältnis vor allen Leuten. Sie wird dann Litzberg dadurch entzogen, daß sie weit fort zu einer Verwandten im Anhaltischen geschafft wird. Man scheut sich nicht, ihr Litzberg abspenstig zu machen, indem man ihn bei ihr der nied-

[1]) Solche Erscheinungen sind natürlich nicht allein mit dem Utilitarismus hinreichend erklärt. Um überhaupt im Stande zu sein, derartigen Gesichtspunkten der Zweckmäßigkeit Folge geben zu können, ist ein besonderer Charakter der Gefühle notwendig, der für diese und die nächste Zeit eigentümlich ist. Die Gefühle müssen noch sehr unpersönlich sein, um so leicht Verzicht leisten zu können. Diese Eigenschaft ist aber charakteristisch für das Gefühlsleben der ganzen Zeit, die dem Durchbruch des vollen Subjektivismus um 1760/70 vorangeht, besonders also für das Gefühlsleben in der Zeit der Empfindsamkeit. Es herrschen mehr sentimentale, rührselige Gefühle als leidenschaftliche. Darauf beruht die ungeheure entwicklungsgeschichtliche Bedeutung von „Werthers Leiden", daß sie mit diesem Zustand brechen. Dagegen macht sich zum Beispiel in Gellerts „Gräfin", besonders in dem Verhältnis der Gräfin zwischen dem Grafen und Herrn R. und dem leichten Verzicht des letzteren auf die geliebte Frau noch ganz der unpersönliche, empfindsame Charakter der Gefühle geltend. In der „Insel Felsenburg" ist für den unpersönlichen Charakter der Gefühle noch symptomatisch: wie leicht von Blac zu Gunsten des Malers Hollersdorf auf eine Geliebte verzichtet und sich einer anderen zuwendet (III 92); wie leicht letztere auf von Blac verzichtet, als sich unverhofft dessen Frau wiedergefunden hat (III 268f., vgl. hierzu III 256); wie leicht Philippine ihren erstochenen Liebhaber vergißt (N. 237), und wie leicht Gallus van Witt seine Liebe zu Philippine auf Judith überträgt (N. 238); wie unbedenklich beide Schwestern nach Beilegung der Differenzen Gallus gestatten, sie „als ein Freund und Bruder" jederzeit „zu lieben und zu küssen" (N. 240); wie leicht die von Lademann aus dem Kloster entführte Nonne ihre Zuneigung von diesem auf einen Pfarrer (II 353f.), und van Steen seine Liebe von Helena auf Sophie überträgt (III 153); schließlich das Vertrauen, mit dem Sophie „ganz ruhig und sicher" für ihre Ehre an von Blacs Seite schläft, der sie doch liebt und auch von ihr wieder geliebt wird (III 143). Auch das merkwürdige Verhältnis des Herrn G. zu den bewundernswürdigen marquisischen Eheleuten muß in diesem Zusammenhang erwähnt werden (III 392—412). Diese letztere Erzählung scheint übrigens in einigen Zügen in Tyssots Peter von Mesange (1720) vorgebildet zu sein. Vgl. dort S. 474ff.

rigsten Verbrechen verleumdet. Nur mit den größten Schwierigkeiten vermag Litzberg Charlottens Aufenthaltsort auszukundschaften, um sich vor ihr zu rechtfertigen. Um allen Weiterungen ein Ende zu machen, wird Charlotte von ihrem Vormund mit Gewalt dem Cavalier v. P. verlobt, in vierzehn Tagen soll die Hochzeit sein, und nur Entführung kann sie vor diesem Schicksal noch retten. Litzberg bringt Charlotte also heimlich über die Grenze. Nachdem er die Geliebte in Sicherheit weiß, begibt er sich selbst zum Vormund Charlottens zurück, um zu versuchen, ob es ihm nun nicht gelingen möchte, „ihn aus falschem Hertzen und verstellter Submission, zu (seinem) Willen zu disponiren" (II, 147).[1]) Statt dessen wird er aber aufs neue verleumdet und in ein Duell verwickelt. Nachdem er Ferdinand in diesem Duell erschossen und August sehr gefährlich verletzt hat, eilt er zu Charlotte zurück, muß dort aber erfahren, daß diese inzwischen von dem v. P. gewaltsam entführt worden ist. Er erreicht den Wagen des Entführers freilich noch, erschießt ihn auch im Duell, dieser behält aber noch Kraft genug, Charlotte eine tötliche Kugel durch die Brust zu jagen (II, 139ff.).

Eine andere „capricieuse" ist Eberhards Schwester Juliane, die nicht klug genug ist, den politischen Herrn Peterson heiraten zu wollen, und auch sie muß ihren „Eigensinn" schwer büßen (II, 591f.). Ist es bei Charlotte der Adel, der kraft seiner Standesvorteile alle Mittel der Gewalt und Macht in Anwendung bringt, so ist

---

[1]) Auch sonst finden wir gelegentlich, daß sich die Redlichen der unredlichen Mittel der herrschenden Kultur bedienen, obgleich sie zu dieser bereits in einem gewissen Gegensatz stehen. Hierzu ist vor allen Dingen die heimliche Entführung zu rechnen, die zwar mit Willen der Braut geschieht, aber ein Betrug der Eltern ist. So setzt van Leuven eine listige Komödie in Scene, um Concordia zu entführen. Wolffgang entführt Donna Salome, die einen ungeliebten Mann heiraten soll. Es heißt darum: „Der Freiheitsraub hat diesen Liebesraub erlaubt" (N. 60). Litzberg begegnet den Adeligen mit Gegenlist, wenn er Charlotte entführt (II 146f.), und Lademann entführt eine Nonne als Braut aus dem Kloster, die ihm dann freilich wieder von einem protestantischen Pfarrer durch „listigen Betrug" entführt wird (II 349 und 358). Blacs Freude daran, dem van Steen den Star zu stechen, ist eins der interessantesten Vorkommnisse von Vexieren bei Redlichen, wobei er zugleich dem Notarius Nörgel ganz ohne Not „den ärgsten Possen auf der Welt gespielt hat" (III 221). Krätzer, der später auf Felsenburg ein neues Leben beginnt, ist in seiner Jugend überhaupt keine redliche Natur. Er ist ein roher Gewaltmensch, treibt mit Stax „alle Arten der List und Bosheit" als Falschspieler (III 372) und bringt „mit verstellter Treuherzigkeit" zwei Mecklenburger um ihr Geld (III 375).

es bei Juliane der Reichtum Petersons, der eben solche Mittel anzuwenden ermöglicht. Peterson hat die mißliche finanzielle Lage von Julianes Vater ausgenützt, ihm „50000 Thlr. gegen eine bloße Handschrift so zu sagen aufgedrungen und den väterlichen Consens (zur Heirat mit Juliane) von ihm erpreßt“ (III, 23). Da Julianes Vater sieht, daß diese Peterson nicht lieben kann, verfällt er über das angerichtete Unheil in eine schwere Gemütskrankheit. Juliane wird von ihren durch Peterson bestochenen „sogenandten Freunden“ „aus lauterm Eigen-Nutz“ gedrängt, ihre Einwilligung zu einem Verlöbnis mit Peterson zu geben, und ihre Hand „mit Gewalt“ in die Petersons gelegt. Zum Glück kommt ihr Bruder Eberhard über diesem Zwangsverlöbnis von der Reise zurück und stellt dem „parforce Bräutigam“ vor, ob er sich „des besitzenden Reichthums wegen unterstehen wolle, ein honettes Frauenzimmer mit Gewalt in sein Ehe-Bett zu zwingen“. Doch Peterson besteht auf seinem Kontrakt. Ihm ist Juliane eine käufliche Ware, die von ihrem Vater gleich einer leibeigenen Sklavin verkauft werden kann. Freilich erklärt er sich voll Hohn bereit, Juliane mit Eberhard ziehen zu lassen, wenn dieser seines Vaters Verbindlichkeiten bei ihm einlösen könne. Er rechnet damit, daß Eberhard dazu nicht in der Lage sei. Doch hat er sich darin getäuscht und müßte sich nun billig nach Entrichtung des Geldes jedes Anspruchs entschlagen. So steht es indes nicht um die Redlichkeit. Als Juliane und Eberhard Petersons Gut verlassen wollen, finden sie alle Ausgänge verschlossen und sich „so zu sagen verrathen und verkauft“. Sie müssen in diesem „Arrest“ fürchten, mit welchen „Boßheiten“ sich Peterson an ihnen rächen will. Doch gelingt es ihnen auszubrechen und im Pfarrhaus Zuflucht zu finden, aus dem Peterson vergebens Juliane „mit Gewalt heraus zu reißen“ versucht. Als Juliane den Kabalen Petersons glücklich entronnen ist, wird sie bald darauf von einem schwedischen Edelmann Herrn v. L., der vergebens um sie angehalten hat, aus ihres Vaters Hause mit Gewalt entführt. Die Entführung mißlingt freilich, aber es ist charakteristisch für die Unsicherheit der ganzen Lebensverhältnisse, daß Juliane Ursache genug hat zu bitten: „nur kein weiteres Lermen von dieser Sache zu machen, weil sonderlich die Edelleute sehr rachgierig zu seyn pflegten“ (II, 602ff.).

Ein verdrießlicher Widerstand ist für den politischen und galanten Mann der, den eine Frau galantem Ansinnen gegenüber zu

stellen vermag, und er macht sich diesem Widerstand gegenüber so wenig Skrupel, alle Mittel der Macht und Gewalt, die ihm geläufig sind, zur Anwendung zu bringen, wie er sich in allen anderen Lebensverhältnissen nicht scheut, sich ihrer zu bedienen. Als eine sonderliche Unklugheit muß ihm in dieser Welt ja auch die Keuschheit einer Frau erscheinen, und umso weniger hat er Ursache, ihr mit Respekt zu begegnen. Er ist ja doch gewohnt, daß sonst gerade die Frau immer das Interesse ihrer Sinnlichkeit wahrzunehmen pflegt; denn mehr noch als der Mann ist in dieser Welt sonst die Frau es, die immer „will". Hier offenbart sich die andere, utilitaristische Quelle der uns so überraschenden Aktivität der Frau in der Liebe in den Dichtungen dieser Zeit.[1])

Sophie van Bredal gilt darum, daß sie sich dem galanten Umgang nicht zugänglich erweist, unter den Männern als „gewaltig eigensinnig" (III, 147, 165). William van Manders stellt im Auftrag seiner Freunde seinen Schwestern Judith und Philippine vor, daß sie „am klügsten thäten, wenn (sie) den bißherigen Eigensinn und Widerwillen verbanneten, hergegen (ihren) Liebhabern gutwillig den Zweck ihres Wunsches erreichen ließen, ehe sie auf verzweifelte, (ihnen) vielleicht noch unanständigere Mittel gedächten, denen (sie) mit aller (ihrer) Macht nicht widerstehen könten" (N. 250).

Wenn Lug und Trug nicht zum Ziele führen, setzt die Gewalt zuerst damit ein, die Ungeneigte von jeder fremden Hilfe zu isolieren. Darum schafft Lemelie van Leuven aus dem Wege, darum kommt Severin Water in den Verdacht, Virgilias Mann meuchelmörderisch erschossen zu haben, nachdem er sich bei dessen Lebzeiten vergebens bemüht hat, Virgilia zum Ehebruch zu verführen. Er isoliert Virgilia weiter dadurch, daß er den Befehlshaber und die meisten anderen Leute auf dem Schiff durch Geschenke auf seine Seite bringt. So sieht sich Virgilia vollständig seiner Gewalt preisgegeben, die er ihr auch schon angedroht hat, als sie von den Felsenburgern gerettet wird (N. 314ff.).

Einen Schritt weiter geht die Gewalt bei der direkten Freiheitsberaubung. Dieser Fall liegt vor in der meisterhaft erzählten Geschichte der Judith van Manders (N. 234ff). Judith und ihre Schwe-

---

[1]) Vgl. hierzu II 233, III 155, 201ff., 331 und 447. In Tyssots Peter von Mesange (1720) wird die Aktivität der Frau in der Liebe in dem Phantasiestaat Rufsal vorübergehend zum Gesetz erhoben (dort S. 232).

ster Philippine werden von den Nachstellern ihrer Ehre eingeladen, deren Schiff zu besichtigen, und als das Schiff zu einer Lustfahrt in See sticht, ahnen die Schwestern nicht, daß sie den heimatlichen Hafen nie wieder sehen sollen. Die Liebhaber haben die Schwestern entführt im Einverständnis mit deren Bruder William, der schon dafür gesorgt hat, daß der jüngere Bruder, an dem die Schwestern einen Beistand hätten finden können, an dem Besuch des Schiffes verhindert gewesen ist. So sehen sich Judith und Philippine nebst ihrer Aufwärterin Sabina durch diesen „sowohl gewaltsamen als listigen Anschlag“ von ihren eigenen Anverwandten und Liebhabern „schändlich verrathen und verkauft“. Sie haben auf dem Schiffe die schlimmsten Nachstellungen zu erdulden. Die Boshaften haben freilich nicht damit gerechnet, daß sich auf dem Schiffe eine Partei der Redlichen bildet, die sich zur Verteidigung der unglücklichen Frauen bereit findet, als die „Huren-Hängste“ zum offenen Vergewaltigungsversuch übergehen.

Betrug, Verrat und Gewalt, kurz Bosheit jeder Art, sind Grund genug, daß auch in dieser Welt der Geschichten die Worte Schillers ihre volle Bedeutung haben müssen: Es kann der Frömmste nicht in Frieden leben, wenn es dem bösen Nachbar nicht gefällt. So sehen wir denn auch die Friedfertigen, die Redlichen, die den boshaften, politischen Menschen gegenüberstehen, immer wieder in gewalttätige Händel verwickelt, die sie aus ihrer eigenen friedfertigen Natur nicht aufgesucht haben würden. Bald sehen sie sich als Verteidiger ihrer beleidigten Ehre herausgefordert, bald müssen sie aus Notwehr zur Waffe greifen oder geraten unversehens in einen blutigen Streit, den sie nicht provoziert haben; denn es ist ein großer Irrtum, wenn man von der Rohheit und Gewalttätigkeit des deutschen Studentenlebens um die Wende des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts als einer Besonderheit spricht. Die ganze Gesellschaft jener Zeit ist roh und keineswegs allein auf Universitäten. Es sind uns aus diesem Milieu lediglich mehr Zeugnisse für solche Rohheit überkommen. Die „Insel Felsenburg“ liefert hierzu allerdings auch einen Beitrag in der Geschichte Kramers (II, 176ff.). Dieser erzählt, daß sich auf der Universität, auf der er studierte (es handelt sich wahrscheinlich um Jena oder Leipzig), „etliche sogenannte aber nur eingebildete Renommisten zusammenthaten unter dem prahlhafften Titul: Die heroische Brüderschafft“. Kramer

schließt mit einem besonders resoluten Studiosus eine engere Freundschaft „als Schild wider alle dergleichen Verfolgungen der heroischen Brüderschafft“. Er schlägt in einem Streit mit etlichen dieser Renommisten einen Studenten halb tot, kommt darum in Arrest und kann von Glück sagen, daß der Verletzte mit dem Leben, und er selbst daher mit einer Geldstrafe davonkommt (II, 207ff.). Auch Wolffgang hat als Beleidigter sich gezwungen gesehen auf der Universität Frankfurt einen Komilitonen zu erschlagen (II, 24f., 62), und es ist wirklich der besonderen Erwähnung wert, wenn man einmal „honette douce Compagnien“ antrifft (IV, 208).

Die besondere Bedeutung dieser Bluttaten beruht darauf, daß man sich durch sie die Verfolgung der Obrigkeit zuzieht und darum landflüchtig werden und schleunigst über die Grenze zu kommen sehen muß. Für die Herausforderung zum Duell gebraucht man geradezu den Ausdruck: „jemanden mit einem blancken Degen auf die Gräntze fordern“ (III, 448). So wird Jan van Landre, Horn, sein Vater, Plager, Kramer und Herrlich flüchtig. Schimmer, Wolffgang und Herr G. werden zweimal flüchtig, Krätzer gar viermal. Litzberg muß schließlich die sächsischen, brandenburgischen, anhaltischen und angrenzenden Länder meiden, ja lieber sein Glück ganz außerhalb des römischen Reiches suchen (II, 154ff).[1]) Für die obrigkeitliche Verfolgung, die diesen bis aufs Blut Gereizten letzten Endes durch diese Verhältnisse zuteil wird, kann man dann freilich keine einzelne Person verantwortlich machen, ebenso wenig für die Verfolgungen, die auf die allgemeine Unsicherheit zurückzuführen, die mehr öffentlichen als privaten Charakters sind. Die ungeheure Zerrissenheit Deutschlands machte diese Unsicherheit dort noch größer als in anderen Ländern. Bei jedem Verbrechen lockte eine nahe Grenze als sicherer Port. Raub und Mord sind daher im Schwange. So zu sagen legalisiert wird die öffentliche Gewalttätigkeit durch das Werberunwesen[2]) und die Tortur.[3]) Noch größer wird die Unsicherheit auf der See, wo jederzeit Seeräuber und Sklaverei[4])

[1]) Über das Duellunwesen in jener Zeit vgl. (Kirchenheim) Schlaraffia politica, Leipzig 1892, S. 171; Cauchez, Du duel, Paris 1846, Bd. 1 S. 199—233; Zimmermann, im „Gerichtssaal“ 1872, S. 416; Becker a. a. O. S. 57f.

[2]) Vgl. N 273, II 214 f. u. 365. Becker S. 58.

[3]) Vgl. N 309, II 281 f u. 388.

[4]) Seeräuber vgl. N 43f., 314; III 17, 111, 162; IV 49, 187ff., 230, 422. Freibeuterei vgl. N 49ff. Sklaverei vgl. N 253; III 96, 111, 139, 162; IV 230, 427.

drohen. Auch die Leiden des Krieges und politische Verfolgungen,[1]) sowie solche wegen des religiösen Bekenntnisses[2]) müssen in diesem Zusammenhang genannt werden.

Von allen Seiten also droht Verfolgung, die letzten Endes der transzendenten Macht des Fatums zugeschrieben wird. So sprechen Wolffgang, von Blac, Sophie, Mad. Barley von ihren „gehabten Fatalitäten" und Schmeltzer von „dergleichen offt wiederholten Streichen des falschen Glücks" (II, 65). Kramer sagt: „Das Verhängnis war noch lange nicht ermüdet mich zu verfolgen" (II, 233). Es herrscht vom Fatum die Vorstellung, daß man ihm, diesem Transzendenten, gegenüber ganz machtlos ist. So nennt Lademanns Geliebte sich „eine Sclavin des Schicksals" (II, 354). Van Steen entschuldigt sich mit den Worten: „Welcher Mensch aber ist so kräfftig, sein Verhängnis zu besiegen" (III, 195).[3]) In Schmeltzers Geschichte werden dieselben Ereignisse einmal Fatalitäten und einmal Avanturen genannt" (II, 34), und Avanturen sind in unserem Roman zumeist erlittene Kabalen. Es ist die Eigentümlichkeit des Abenteurers in den Geschichten, daß er fast immer ein passiver Held ist. Sind die Kabalen jener Geschichten aber dem realen Leben entnommen, dann ist das Leben jener Tage avanturieux und der Dichter braucht nicht erst einen Abenteurerroman zu „schreiben". Der Begriff der Fatalität, der der Mensch ohnmächtig gegenübersteht,

---

[1]) Vgl. N 85 f., 224, 263 ff., II 83.

[2]) Vgl. II 21 ff.; III 102 ff., 108; IV 466 ff, 491.

[3]) Im Sächsischen Robinson (1722) sagt (S. 83) einmal eine Holländerin, daß sie „das unhintertreibliche Glück und Unglück" nach London geführt habe. Ebendort lesen wir (S. 161): „die Göttlichen Fata sind unveränderlich, und der jenige verdienet den besten Platz unter den Thoren, welcher meynet, durch seine Menschliche Klugheit solchen entlaufen zu können". In den Begebenheiten des Herrn von Lydio (1730) heißt es (S. 35): „Das falsche Glück hatte seine Lust mir unter Wegs abermahls einen artigen Streich zu spielen". Ein andermal (S. 56) ist die Rede von dem „von dem Verhängnis zu allerhand Fatalitäten bestimmten Fernando"; oder man liest (S. 109f.): „dir allein, o gerechter Himmel! ist bewußt, wenn mein Unglücks-Stern aufhören wird mich zu verfolgen, und wenn endlich die gewünschte Zeit heran rücken soll, die mich in Ruhe zu setzen von dem unerforschlichen Verhängniss bestimmet ist; aber ach! allem Ansehen nach bin ich noch biss dato gar zu weit davon entfernet, und das falsche und unbeständige Glücke scheinet mir noch immer den Rücken zuzukehren". Schließlich wird ebendort (S. 163) noch einmal ganz kategorisch erklärt: „denn es ist ohngezweifelt, daß des Menschen bestimmtes Fatum in allen Dingen ohnhintertreiblich ist".

und die ihn deshalb verfolgt, überträgt sich aber schließlich auch auf die Haupthandlung und schwebt letzten Endes über dem ganzen Roman: er gibt ihm den Namen „Fata einiger Seefahrer".

Die Sehnsucht nach einer ruhigeren Lebensart.

Die Zahl der Redlichen in den Geschichten ist, von den Helden dieser Geschichten ganz abgesehen, nicht so klein, als man vielleicht denken möchte. Bald ist die Rede von einem redlichen Mann, einem redlichen Menschen, einem redlichen Freund, von redlichen Leuten, von redlichen Gönnern; bald heißt es „ein redliches Blut" (II, 220), „die Redlichen von Adel" (II, 95); da gibt es redliche Priester, redliche Beamte, redliche Kaufleute, einen redlichen Wirt, einen redlichen Meister, einen redlichen Major, einen redlichen Stadtrichter. Es begegnen uns ein redlicher Engelsmann, redliche Portugiesen, sogar zwei redliche Juden.[1]) Auch Cromwell heißt ein redlicher Mann (N. 266). Indes ist nicht zu vergessen, daß es teilweise nur konventionell ist, wenn viele von diesen Leuten mit dem Epitheton der Redlichkeit bedacht werden, daß sie zum andern Teil nur redlich in bezug auf eine einzelne Handlung genannt werden. Immerhin ist es charakteristisch, welche Bedeutung dem Begriff der Redlichkeit im Gegensatz zur Bosheit auch in den Geschichten beigemessen wird. Man darf auch nicht vergessen, daß diese Redlichen, es mögen ihrer so viele sein, als sie wollen, dieser Welt doch kein Gepräge verleihen können. Die Redlichkeit beruht in den Geschichten zunächst auf einer stillen Passivität, sie ist höchstens einmal defensiv. Die Bosheit dagegen ist aktiv und offensiv, sie bestimmt mithin den sozialen Zustand. Und so begegnen uns die Redlichen denn auch immer nur im Gegensatz zur Bosheit. Von Blac betont, daß er kein Filou oder Betrüger, sondern ein redlicher Freund sei (III, 217). Schmeltzer stellt den gewissenlosen Pfaffen die redliche Welt gegen-

[1]) Von Blac und Sophie werden durch die Hilfe eines getreuen und redlichen Juden aus der Sklaverei gerettet (III, 121, 123, 125). Mirzamanda und ihre Aufwärterin Anna finden in Cambaja den Schutz eines ehrlichen Juden („zwar ein Jude" IV, 504) Rabbi Moses (IV, 506, 508). Auch IV, 457 kommt ein Jude vor. III, 164 heißt es von La Galere, „dass sie gar keine Kost-Verächterin wäre, es möchte gleich Christe, Heyde, Jude oder Türcke über sie kommen, denn sie hatte den guten Glauben, dass alle solche Leute ebenfalls Menschen (!) wären wie wir".

über (II, 30). Auch Sophie von Bredal schwebt ein solcher Gegensatz vor, wenn sie voll Leid sich darüber beklagt, daß „die gantze redliche Welt“ sie verlassen wolle (III, 187). Im kleinen spiegelt sich diese zwiegespaltene soziale Gesellschaft wider auf dem Schiffe der Judith van Manders, auf dem sich zwei Parteien bilden, die einander feindlich gegenüberstehen. Da wird dann unterschieden zwischen den Guten und den Bösen oder den Frommen und den Bösen (N. 256).

Überall stehen die Redlichen im Kampf mit der Bosheit; aber während den Boshaften dieser Kampf, als ihrer Aktivität angemessen, Lebenselement ist, sehnen sich die Redlichen aus diesem Kampf, in dem ihre bessere Natur zur Ohnmacht verdammt ist, heraus nach einer „ruhigeren Lebensart“ (N 293, II, 92, III, 224), in der die Bewegungen des Gemüts sich mehr entfalten können. Und wir sehen eine lange Bahn vor uns bis zu Werther, der dann freilich mit einer ganz anderen Kraft des Gemüts die Aktivität der Außenwelt flieht, um die Aktivität der Seele zu genießen.

So ist die Sehnsucht aller dieser Verfolgten eine Sehnsucht nach Freiheit. Sie sehnen sich befreit zu werden von den Verfolgungen der Menschen und den Verfolgungen eines Fatums, das allein durch die Bosheit der Menschen sie zur Ohnmacht verdammt. Auf Felsenburg lockt solche Freiheit. Hier gibt es keine Bosheit mehr, denn hier ist ihr jeder Anlaß entzogen. Es war sehr „nützlich“ von dem Altvater Albert, dafür zu sorgen, daß alle Felsenburger nur eine einzige Familie bilden, in der Standesunterschiede fortfallen, daß es auf Felsenburg kein Geld gibt, daß jeder Mann seine Frau, und jede Frau auch ihren Mann habe. Von Einrichtungen im Sinne der politischen Utopien kann man darum noch nicht reden, wenigstens handelt es sich dann nicht um Mittel zu dem idealen Zustande auf Felsenburg, sondern um Folgeerscheinungen von diesem, wenn mit ihnen auch der praktische Zweck verfolgt wird, diesen Idealzustand dauernd zu erhalten.

Nachdem durch die Analyse der Charakter der kulturellen Utopie dargestellt ist, die das innere Wesen der „Insel Felsenburg“ ausmacht, taucht die Frage nach der Abhängigkeit Schnabels von der ihm voraufgehenden Literatur seiner Vorgänger aufs neue

auf. Wenn Kippenberg (S. 93 f.) feststellt, daß die Szene, in der Cyrillos Leiche in Asche zerfällt, im „Teutschen Robinson“ von 1722 vorgebildet erscheint; daß sich die Fürsorge Alberts für die Wöchnerin, die Taufe des Kindes und die Pflege Alberts durch Concordia an ähnliche Motive im Schwedischen Robinson „Gustav Landcron“ von 1724 anlehnen; daß sich die Affen, die Albert und Concordia bedienen, schon im „Englischen Einsiedler“ (Philip Quarll) von 1729 finden,[1]) so sind das Tatsachen, die sich ebensowenig ableugnen lassen, als sie für das System, das sich bei einer psychologischen Analyse der „Insel Felsenburg“ ergeben hat, bedeutungslos sind: Abhängigkeiten, die gegenüber dem Wesenhaften in Schnabels Roman als unwesentlich bezeichnet werden müssen. Notwendig bleibt es dagegen festzustellen, ob sich die drei wesentlichen Motive der „Insel Felsenburg“ in der vorangegangenen Literatur finden, nämlich das Motiv, das darauf beruht:

1. daß die Insel den Bewohnern kein Exil ist, sondern ein Asyl; und zwar ein Asyl vor der Nachstellung, der Kabale, die auf dem Mangel an sozialem Gefühl in der europäischen Welt beruht;

2. daß der asylhafte Charakter des Eilandes zu einem systematischen und keineswegs nur unfreiwilligen Abschluß gegen die Außenwelt führt, besonders gegen die europäische Kulturwelt des sogenannten politischen Menschen; und schließlich

3. daß dieser Abschluß keinerlei Durchbrechung erführe, wenn nicht ein geschlechtliches Moment dazu zwänge.

Diese Motive sind, soweit angängig, durch analysierende Untersuchungen nachzuprüfen einmal im „Robinson Crusoe“ und der Robinsonaden-Literatur vor Erscheinen des ersten Bandes der „Insel Felsenburg“ im Jahre 1731, dann aber auch ebenso in der Literatur der Utopien bis zum selben Zeitpunkt. Das wird die Aufgabe der beiden folgenden Kapitel sein. Man wird sich dabei aber nicht auf den strengen Standpunkt stellen dürfen, daß die Frage nach dem freiwilligen Abschluß hinfällig werde, wenn die voraufgehende Frage nach dem Asyl verneint worden ist, und ebenso-

---

[1]) Die Szene, in der die Affen die kleine Tochter der Concordia rauben und mit ihr auf einen Heuhaufen flüchten (N. 191 f.), findet sich schon im 19. Kapitel des ersten Buches von A. H. Bucholtz‘ heroisch-galantem Roman Herkules und Valiska (1659 f.) vorgebildet; vgl. Ausgabe von 1676, Bd. I S. 182.

wenig, daß die Frage nach der Durchbrechung des Abschlusses aus geschlechtlichen Gründen sich mit einer Verneinung des Abschlusses erledige. Vielmehr bleibt bei einer Ablehnung der vorangehenden Frage dennoch immer zu untersuchen, ob etwa das Motiv des Abschlusses auftaucht, trotzdem ihm in Verleugnung des asylhaften Charakters der Insel oder des Idealstaates die tiefere Bedeutung fehlt, und ob etwa auch im Falle des Exils und des nicht freiwilligen Abschlusses das geschlechtliche Moment ein besonders starker Beweggrund ist, die Verbindung mit der übrigen menschlichen Gesellschaft zu erstreben, oder ob den Verfasser bei dem Gesellschaftsleben mehrerer Verschlagener in der Robinsonade oder bei dem Gesellschaftsleben der Einwohner eines idealen Staates in der Utopie das Geschlechtliche als ein Problem besonders beschäftigt hat.

Zweites Kapitel.

Die Motive der Insel Felsenburg im Robinson Crusoe und in den Robinsonaden bis 1731.

Erster Teil.

Analyse von Defoes Robinson Crusoe (1719).

Die innere Entwicklung des Helden in der Einsamkeit (psychologischer Roman).

Aufsteigende Entwicklung und Höhepunkt.

Im Gegensatz zum Helden der Insel Felsenburg und den Helden der übrigen Robinsonaden vor 1731 macht Robinson Crusoe eine Entwickelung durch, deren Ergebnis auf das Bekenntnis zu einem Lebensideal hinausläuft, das dem der ganzen vorsubjektivistischen Zeit entspricht, nämlich dem Ideal der Genügsamkeit. Robinsons Vater vertritt im Eingang des Romans dieses Ideal, indem er seinen Sohn zur Rede stellt, als dieser zur See gehen will. Er sagt ihm, daß nur Leute von desperatem Zustand oder solche, die es weit höher als die meisten bringen wollen, sich in die weite Welt hinauswagen. Das aber sei für Robinson entweder viel zu hoch oder zu gering. Robinson gehöre zum Mittelstande, von dem er aus langer Erfahrung wisse, daß er der allerbeste Stand auf der Welt sei, da man in ihm weder durch Not noch durch den Affekt des Ehrgeizes die Seele des Friedens und den Leib der Ruhe beraube (S. 3 ff.).[1])

Für dieses Ideal der Genügsamkeit fehlt Robinson zunächst das Organ, er schlägt des Vaters Lehren in den Wind, begibt sich zur See, führt ein ungeregeltes Abenteurerleben, bis er allein

[1]) Ich zitiere nach dem Neudruck der ersten deutschen Übersetzung von Friedrich Ludwig Vischer, der 1909 im Insel-Verlag erschienen ist.

an der Insel scheitert, die ihm 28 Jahre zum Aufenthalt dienen soll. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß die Insel, die er die „Verzweifflungs-Insul" nennt (S. 101), für Robinson zunächst ausschließlich die Bedeutung eines Exils trägt. Er stellt nicht nur fest: „Ich bin von aller menschlichen Gesellschafft verbannet" (S. 96), sondern er spricht von dem „trostlosen, von aller Welt verlassenen Zustand" (S. 70), in dem er sein Leben endigen solle: „Wenn ich daran gedachte, lieffen mir die Thränen häuffig übers Gesichte". Er hadert mit Gott (S. 91), ist wirklich verzweifelt (S. 100) und hält eifrig Umschau nach vorüberfahrenden Schiffen (SS. 75, 85, 101). Frühzeitig taucht indes doch schon die Vorstellung von einem Ideal der Genügsamkeit, das dem Verfasser als der lehrhafte Inhalt seines Buches vorschwebt, in Robinson selber auf, um eine erste Wandlung in seiner seelischen Verfassung zu bewirken. Er erinnert sich, daß er mit zehn Gefährten im Boot gewesen ist, daß diese alle ertrunken und er allein mit dem Leben davongekommen ist, und zieht daraus den Schluß, daß man „alles Böse mit dem darinn befindlichen Guten und dem manchmahl zu gewartenden noch Böserm vergleichen" solle (S. 91). Er bringt daher das Böse und das Gute seines Zustandes ordentlich in eine Tabelle, und macht die Erfahrung, daß selbst in dem „allerelendesten Zustande auff dieser Welt" manchmal etwas Gutes zu finden sei, das zum Trost gereiche und für das man dankbar sein müsse (S. 95 ff.). Wie dieses durchdringende Ideal der Genügsamkeit Robinsons Verfassung beeinflußt, zeigen die Worte: „Nachdem ich nun mein Gemüth dahin gebracht, mit meinem Zustand zufrieden zu seyn und nicht mehr so fleißig ins Meer hinaus nach einem Schiff auszusehen, ... fieng ich an meine Lebens-Art einzurichten und mir alle Sachen so leicht als möglich, zu machen" (S. 97).

Weiter wandelt sich Robinsons seelische Verfassung unter dem Einfluß einer religiösen Vertiefung, nachdem ihn während seines ganzen bisherigen Abenteurerdaseins niemals ein Gedanke an Gott beschäftigt hatte (S. 129 f.). Der Wandel zum Religiösen wird bei Robinson zuerst freilich ohne bleibenden Erfolg angeregt durch den Umstand, daß ihm aus der unachtsam fortgeschütteten Spreu verdorbenen Hühnerfutters unvermutet zehn oder zwölf Ähren Gerste entstanden sind. Er erinnert sich der Ursache dieser Erscheinung nicht, glaubt zu seiner Bestürzung erkennen zu müssen,

daß seinetwegen ein Wunder geschehen sei. Dies löst eine dankbare Rührung in ihm aus, die aber nur so lange anhält, bis er sich des natürlichen Zusammenhangs der Dinge bewußt wird (SS. 113 f., 131 f.). Erst die innere Sammlung während schwerer hilfloser Erkrankung bringt das Religiöse in Robinson zum vollen Durchbruch. Die Angst vor dem Tode führt ihn zum Nachdenken über seine bisherige Gottlosigkeit (S. 230). Er, dessen Sinne bisher ausschließlich nach außen gerichtet waren, besinnt sich, geht in sich, er hört auf nur Avanturier zu sein, er wird der Held eines psychologischen Romans. Er erinnert sich der mißachteten Reden seines Vaters, er erkennt sein Unrecht und die gerechte Strafe, die ihn darob getroffen hat. Aus tiefer Not betet er zu Gott seit langer Zeit zum ersten Mal (SS. 126, 134), und er, den bisher nichts als die Erhaltung seines Lebens beschäftigt hatte, betrachtet Meer und Insel bald mit ganz anderen Augen: ,,Was ist die Erde und das Meer, wovon ich so ein groß Stück gesehen? Woher sind sie entstanden? und was bin ich und alle andre Creaturen, Wilde und Zahme, Menschliche und Viehische? Woher sind Wir?" (S. 135). Er greift zur Bibel und findet die Worte: Rufe mich an in der Zeit der Not, so will ich dich erretten und du sollst mich preisen. Und Gott rettet ihn, zwar nicht von der Insel, sondern von schwerem Fieber und Todesgefahr: ,,Dies rührete mir mein Hertz recht innigst, ich fiel augenblicks nieder auff meine Knie und brachte dem Höchsten für meine Wieder-Genesung überlaut ein Lob- und Danck-Opfer" (S. 141). Wie seine seelische Verfassung sich unter dem Einfluß dieses religiösen Wandels geändert hat, bezeugen die Worte: ,,Nunmehr fieng mein Zustand an zwar noch armseelig, was den Leib anbetrifft, aber viel gemächlicher und vergnügter am Gemüthe zu seyn" (S. 143).

Robinson lernt seine Insel nun besser kennen und sich in die gegebenen Lebensbedingungen schicken (S. 160). Sein Leben nimmt sogar einen idyllischen Zug an. Ein Hund, Katzen, ein Papagei und ein Böcklein sind seine Hausgenossen. Er macht Entdeckungsreisen und fühlt sich bei der Heimkehr in sein Zelt und seine Höhle dort im Gegensatz zu dem Aufenthalt in anderen Teilen der Insel „zu Hause" (SS. 147, 163). Er beschließt darum, diese Wohnung gar nicht aufzugeben, um sich eine solche in dem lieblicheren Innern der Insel anzulegen, freilich auch aus dem durchsichtigen

Grund, weil an der Seeseite „zum wenigsten möglich, daß sich etwas zu meinem Vortheil ereugnen könne“ (S. 149). Nach zwei Jahren feiert Robinson den Tag seiner Landung mit „eben so wenig Hoffnung einer Befreyung als den ersten Tag“, und doch nimmt sein Aufenthalt zuweilen fast mehr den Charakter eines Asyls als den eines Exils an, so wenn wir lesen: „Ich lobte und preisete meinen Schöpffer von Hertzen, daß er mir zu erkennen gegeben, wie es möglich gewesen, daß ich glücklicher seyn könte in diesem einsahmen Stande als vielleicht in der Freyheit der Gesellschafft und bey allen Lüsten und Ergötzlichkeiten der Welt“ (S. 164). Eingehend schildert Defoe die veränderte Gemütsverfassung Robinsons von einst und jetzt (S. 165 ff.). Als Robinson in der Bibel die Worte findet: Ich will dich nicht verlassen noch versäumen, findet er darin einen unendlichen Trost, und er zieht aus seinen vorhergehenden Betrachtungen mit Bezug auf diese Worte das Ergebnis: „Von diesem Augenblick machte ich den Anfang, mich zu bescheyden, daß ich wohl in diesem verlassenen Zustand glücklicher seyn könne, als ich vielleicht in irgend einem andern in der Welt gewesen: Und in solchen Gedancken danckte ich GOtt, da er mich an diesen Ort geführet“ (S. 166). Das ist erheblich mehr als eine Auffassung der Dinge im Sinne des Ideals der Genügsamkeit. Ein wie feiner psychologischer Beobachter Defoe aber gewesen ist, beweist, daß er Robinson sagen läßt: „Was es gewesen, weiß ich nicht, aber es traff mich dennoch etwas in meinem Gemüthe bey diesen Gedancken, und ich erkühnte mich nicht, die Worte auszusprechen: Wie kannst du doch so ein Heuchler seyn und für einen Zustand zu dancken begehren, für den du doch, ob du gleich mit ihm zufrieden zu seyn dich bemühen soltest, lieber hertzlich bethen würdest, davon befreyet zu werden?“ Hier bricht die unterbewußte Stimmung durch, die in keinem Zweifel darüber läßt, daß die Insel im tiefsten Grunde doch auch jetzt für Robinson immer noch ein Exil bleibt. Für seine Gemütsverfassung ist es aber wichtig, daß der Einwand nicht durchhält. Obwohl er Gott nicht danken kann, auf die Insel verschlagen zu sein, so erfüllt ihn doch die Dankbarkeit für den inneren religiösen Wandel, den Gott in ihm durch sein Schicksal vollzogen hat, so stark, daß darüber alles andere zurücktritt. In dieser Gemütsverfassung tritt Robinson in sein drittes Jahr (S. 166).

Der Höhepunkt der inneren Entwickelung Robinsons ist erreicht. Robinson führt von nun an sozusagen ein Doppelleben. Seine Stimmung hält sich im Gleichgewicht des Ideals der Genügsamkeit, ohne das Bewußtsein, sich im Exil zu befinden, hochkommen zu lassen. Im Unterbewußtsein bestimmt der Gedanke des Exils aber doch alle seine Handlungen. Auf die vorangegangene Periode innerer Zufriedenheit folgt im Roman eine solche, in der der Blick nicht so sehr nach innen und auf die Insel als nach außen und in die Ferne gerichtet ist. Robinson sehnt sich nach dem Lande, das er von der anderen Seite seiner Insel aus gesehen hat in der Hoffnung, von dort weiter und „vielleicht gar in Freiheit zu gelangen" (S. 180). Der Gedanke an die Gefahr, dort in die Hände der Wilden fallen zu können, ändert an seinem Verlangen nichts. Wochenlang beschäftigt er sich damit, das gestrandete Schiffsboot auf seinen Kiel zu wenden, und obgleich alle seine Anstrengungen vergebens sind, nimmt das Verlangen nach dem festen Lande trotzdem mehr zu als ab. Mit unendlicher Mühe schlägt er einen gewaltigen Baum zu einem Canoe zusammen. Nach vierteljähriger Arbeit vermag er aber das schwere Fahrzeug nicht zu Wasser zu bringen. Er beginnt einen ganzen Hügel zwischen Boot und Wasser fortzugraben; denn „wer läßt sich die Mühe dauern, wann er seyne Befreiung hoffen kann?" (S. 185). Aber auch dies führt ihn nicht zum Ziel, und niedergeschlagen muß er schließlich seine Absichten aufgeben.

Sehen wir so sein Streben nach außen gerichtet, so folgt im Roman nun wieder eine Periode innerer Betrachtung. Robinson vollendet das vierte Jahr seines Aufenthalts und feiert die Erinnerung an den Tag seiner Landung mit ebensolcher Andacht und Zufriedenheit als zuvor: „Dann ich war durch das beständige Studiren in GOttes Wort ... zu einer gantz andern Erkänntnis gekommen. Ich hegte nun von allen Sachen gantz andere Gedancken und sahe die Welt an als ein gantz entferntes Ding, mit dem ich nichts zu thun, von dem ich nichts zu hoffen, aber von dem ich auch nichts zu verlangen nöthig hätte: Kurtz, ich begehrte mich um sie weder jetzt noch inskünfftige zu bekümmern.... Erstlich war ich von aller Verführung der Welt allhier entfernet. Ich hatte keine Augen-Lust, Fleisches-Lust, noch hoffärtiges Leben. Ich wuste nichts vom Geitz, dann ich hatte alles, was ich dermaßen

zu genießen fähig. Ich war Herr über das gantze Guht, oder konte mich, wo ich wolte, einen König und Kayser über das gantze inhabende Land nennen. Hier waren keine Mißgönner, keine Competenten, niemand begehrte mit mir um die Ober-Herrschafft, Souverainetät und öberstes Commando zu disputiren" (S. 186 f.). Wir sehen, wie sich das dem Ideal der Genügsamkeit entsprechende Abfinden Robinsons mit seiner Insel in die Vorstellung von einem Vorzug dieser umbildet, der sich bewußt der europäischen Welt gegenüberstellt. Das idyllische Moment tritt nun verstärkt hervor. Robinson setzt sich mit Danksagung voll Bewunderung der göttlichen Providenz zu Tisch. Das einerseits nach außen und andererseits so ganz nach innen gekehrte Doppelleben Robinsons spricht er selber klar in den Worten aus: „Gleichwie mein Leben auff der einen Seite lauter Sorge, also wars auff der andern lauter Gnade, und ich hatte nur dahin zu sehen, wie ich meine Nachsinnende Empfindung der Göttlichen Güte gegen mich, und dessen Versorgung in gegenwärtigem Zustande meinen täglichen Trost seyn ließe. Und nachdem ich mich hierinn fleißig und behörig geübet, gab ich der Traurigkeit gute Nacht" (S. 192). Schließlich findet das nach innen gerichtete Wesen noch einmal starken Ausdruck: „Solchergestalt lebte ich sehr vergnügt" und „hatte ichs besser, als wann ich unter andern Menschen gewesen. Dann wann mir der Mangel der Gesellschaft etwa verdrießliche Gedancken machte, fragte ich mich selber, ob der Umgang mit meinen eignen Gedancken, wie ich hoffentlich sagen darff, durch andächtige Stoß-Gebetlein mit GOtt selber, nicht was weit besseres als die äußerste Genießung menschlicher Gesellschafft auff der Welt?" (S. 196 f.) Damit findet die Periode innerer Betrachtung im Roman für diesmal einen Abschluß, um wieder einer andersgearteten Raum zu geben.

Robinson baut sich ein neues, kleineres Canoe, und es gelingt ihm schließlich auch dieses zu Wasser zu bringen. Das Boot erweist sich nun freilich als zu klein, um sich mit ihm hinüber nach dem festen Lande zu wagen. Da beschließt Robinson wenigstens eine Entdeckungsreise rund um seine Insel zu machen. Im sechsten Jahre seiner „Regierung oder Gefangenschafft, wies der Leser nennen will", tritt er diese Reise an. Er wird aber durch die Strömung von der Insel ab ins offene Meer getrieben, wodurch er Gefahr

läuft, an Hunger zu Grunde zu gehen: „Meine Bestürtzung lässet sich schwerlich beschreiben, daß ich von meinem geliebten Eiland (dann so kam mirs nun vor) verschlagen“: „Jetzo sahe ich zurücke auff mein wüstes einsahmes Eiland als auff den anmuthigsten Ort auff der gantzen Welt, und alle Glückseeligkeit, die mein Hertz nur wünschen konte, gieng dahin, wann ich nur wieder dorten wäre!“ (S. 202). Nach unendlich scheinenden Bemühungen gelingt es Robinson, die Insel wieder zu erreichen: „Sobald ich festen Fuß darauf gesetzet hatte, fiel ich nieder auff die Knie, danckte GOtt für meine Errettung, des Vorhabens, alle Gedancken, vermittelst meines Boots von dem Eiland und meiner Einsamkeit abzukommen, fahren zu lassen“ (S. 205). Zu Fuß kehrt Robinson nach der anderen Seite der Insel zu seiner Wohnung zurück. Naturgemäß richten sich seine Gedanken nun wieder ganz nach innen: „In solcher Gemühts-Ruhe verharrete ich meist ein gantzes Jahr ..., achtete auch ... mein Leben in allen Stücken, außer daß ich keine menschliche Gesellschaft hatte, für recht glücklich“ (S. 208). Der idyllische Zug tritt wieder stärker in den Vordergrund, so besonders in der humorvollen Schilderung von Robinsons Tischgenossen, dem Papagei Poll, dem alten Hunde und seinen zwei Katzen, die mit den Worten schließt: „In solcher Auffwartung und Überfluß lebte ich, und man konte nicht sagen, daß mir irgend etwas gemangelt als Gesellschafft, und deren bekam ich einige Zeit nach diesem fast nur allzu viel“ (S. 214f.). Hiermit erreicht der erste große Abschnitt von Robinsons Inselleben sein Ende, und die letzten Worte deuten bereits ganz neue Ereignisse an, durch die in Robinsons Leben und Gemütsverfassung eine völlige Umwälzung erzielt werden soll.

Niedergehende Entwicklung.

Robinson hat fünfzehn Jahre nichts anderes gewußt, als daß seine Insel unbewohnt sei. Da entdeckt er eines Tages im Sande die Spur von einem nackten Menschenfuß. Defoe erreicht mit dieser Entdeckung den Höhepunkt seiner lebendigen und psychologisch durchdachten Schilderung (S. 222f.). Der Leser selbst vermag sich kaum der bis zum blassen Entsetzen gesteigerten Angst Robinsons zu entziehen, die diese unheimliche Spur in dem Verschlagenen zei-

tigt. Robinson hofft, daß alles nur ein Trugbild seiner Phantasie sei, er muß sich aber von der Wirklichkeit der Spur überzeugen. Dann wieder bildet er sich ein, es sei der Teufel,[1]) der diese Spur hinterlassen habe. Aber der „fürchterliche Argwohn, daß es der Böse Feind gewesen", wird durch gewisse Erwägungen zerstreut: „und ich muthmaßete in Ernst, es müste etwas noch gefährlicheres seyn, nemlich etwa wilde Leute von dem vesten Land gerad gegen mir über" (S. 223f.): „Hierauff überfiel mich eine entsetzliche Angst, wann sie mein Boot gefunden und jemand allhier angetroffen. Dann so würden sie ohnfehlbar in größerer Menge herübergekommen seyn und mich aufgefressen haben" (S. 224). Und nun hören wir zum ersten Mal, wie durch diese neuen Tatsachen die auf der religiösen Sammlung beruhende Zufriedenheit Robinsons mit seinemZustande in ihren Grundlagen gestört wird: „Solchergestalt vertrieb die Furcht alle meine Christliche Hoffnung. All mein voriges Vertrauen auff Gott, der mich durch so viele Wunder-Thaten seiner Gnade versichert hatte, verschwand an jetzo" (S. 224). Alle Wünsche und alle Befürchtungen geraten in Robinson in Unordnung. Ist ihm die Insel noch ein Exil? Ist sie ein Asyl? Wünscht er Gesellschaft? Wäre die Einsamkeit nicht besser? Mit feiner psychologischer Beobachtung schildert Defoe die Verwirrung der Gefühle. Er läßt Robinson sagen: „Ich, dessen einige Bekümmernis war, daß ich von aller Menschlichen Gesellschafft verbannet schiene, daß ich allein, von dem großen Welt-Meer beschräncket, von allen Menschen abgeschnitten und zu einem, wie ich es nannte, todtstillen stummen Leben verdammet, ... daß eine Creatur meines Geschlechts zu sehen, mich eine Erweckung vom Tode und die gröste Gnade, die ich, außer der ewigen Seeligkeit, von GOtt zu gewarten gehabt, düncken sollen; Ich, sage ich, solte nunmehr erzittern vor bloßer Furcht, einen Menschen zu sehen, und zur Erde fallen vor einem bloßen Schatten oder leeren Schein, als ob ein Mensch seinen Fuß auff dieses Eiland gesetzt!" (S. 225). Er sieht nun seine einzige Rettung darin, sich vor den Wilden so verborgen wie möglich zu halten. Er bringt die Zeit ausschließlich damit zu, seine Wohnung vor jedem Überfall zu befestigen und durch Wald und Strauchwerk

[1]) Robinsons Glaube an den Teufel (vgl. S. 223, 257, 308) entspricht durchaus seiner transzendenten Gottesauffassung: „Ich sagte zu ihm (Freytag), der große Erschaffer aller Dinge wohne dort droben, nach dem Himmel weisend" (S. 307).

zu verstecken. Er erzählt: „Ich hatte nun zwei Jahre unter dieser Unruhe gelebet, wodurch mein Zustand so froh nicht mehr als zuvor gewesen ... Und ich muß noch überdieß leydmüthig gestehen, daß solche Gemüths-Unruhe auch zugleich meine Frömmigkeit viel vermindert: Maßen mir die Angst, denen Wilden oder Cannibalen in die Hände zu fallen, die Gedancken dergestalt eingenommen, daß ich selten geschickt war, mich, wenigstens nicht mit gewöhnlicher Gelassenheit, an meinen Schöpfer zu halten. Vielmehr bethete ich zu GOtt als unter einem großen Creutz und Drangsal, gleich als wäre ich mit äußerster Gefahr begeben und müste mich alle Nacht, noch vor Morgen getödtet und auffgefressen zu werden, versehen" (S. 234f.).

In eine wesentlich andere seelische Verfassung soll Robinson kommen, als an Stelle leerer Gebilde seiner Einbildungskraft wirkliche Beobachtung ihn die Bedeutung und Tragweite der ersten Entdeckung einer Menschenspur erkennen läßt. Er sieht eines Tages ein Boot in der See verschwinden und findet am Strande die Reste eines kannibalischen Mahles: Hirnschalen, Hände, Füße und andere Gebeine menschlicher Körper. Er gesteht: „Über diesen Anblick war ich dermaßen entsetzt, daß ich an die Gefahr, die ich selber davon zu gewarten, lange nicht gedencken konte. Alle meine Furcht wurde begraben in den Gedancken über die Größe dieses unmenschlichen und recht höllischen Betriebes" (S. 236). „Als ich aus dieser Gegend erst etwas hinweg war, stund ich eine Weile als bestürtzt stille, sahe aber, nachdem ich mich besonnen mit innigster Bewegung der Seelen und thränenden Augen in die Höhe und preisete GOtt, daß er mich in einem Theil des Erdbodens lassen gebohren werden, wo keine dergleichen bestialische Creaturen anzutreffen" (S. 237). Wir hören aber auch, daß Robinson sich jetzt über seine Sicherheit mehr als je zuvor beruhigt in der Erkenntnis, daß die Wilden nicht, um Beute zu machen, auf die Insel kämen, sondern nur um ihre kannibalischen Mahlzeiten dort zu halten, worauf sie die Insel gleich wieder zu verlassen pflegten. Er erkennt also, daß er ihnen noch einmal so lange wie bisher verborgen bleiben könne: „bis ich eine bessre Gattung Creaturen als die Cannibalen fände, und mich ihnen kund thun wolte" (S. 238). Alsbald findet auch das Ideal der Genügsamkeit neuen Ausdruck: „Bei solchen Umständen schiene ich zu meiner vorigen ruhigen Lebens-Art wieder gelanget zu seyn, indem

alle diese Dinge mir je länger je mehr zeigeten, wie mein Zustand in Vergleichung mit manch anderer Menschen ihrem, ja worein mich GOtt gar wohl versetzen mögen, gantz nicht für unglücklich zu achten" (S. 239). Robinson gesteht, daß er freilich lange Zeit auf nichts anderes sann, als wie er etliche der Kannibalen bei ihrer grausamen Blutmahlzeit hinrichten und womöglich ihr Schlachtopfer aus ihren Klauen erretten möchte. Er trifft Einrichtungen, die Ankunft von Canoes zu beobachten, und würde nicht gezögert haben, seine Absicht auszuführen, wenn sich nur eine Gelegenheit dazu geboten haben würde. Schließlich besinnt er sich aber, daß er nicht zum Richter dieser Wilden berufen sei, solange ihm keine Gefahr von ihnen drohe; und er dankt Gott, daß dieser ihn zu solcher Einsicht kommen lassen und vor Blutschuld bewahrt habe. Sein Gemüt kommt immer mehr zur Ruhe. Er fängt wieder an sich zu besinnen. Er erinnert sich der Gefahr, in der er Jahre lang, ohne es zu ahnen, geschwebt hat, wenn er unbewaffnet durch seine Unvorsichtigkeit einem Trupp zufällig anwesender Wilden in die Hände geraten wäre: „Dies erneuerte bey mir ein gewisses Nachsinnen, so ich in vorigen Zeiten öffters geheget, als ich angefangen zu sehen, wie gnädig und gütig sich der Himmel unserer in obschwebenden Gefährlichkeiten dieses Lebens annehme" (S. 249). Nun bedient er sich in seiner Erzählung der Wendung: „zufälligerweise (so würde ich sagen, wann ich jetzo nicht überflüssige Ursache hätte, alle dergleichen Dinge Göttlicher Schickung zuzuschreiben)" (S. 251 f.). Rein idyllisch klingt auch diese ganze große Periode des Romans schließlich aus. Robinson spricht von den bereits erwähnten Haustieren als von einem Teil seiner Familie. Es sind noch zwei weitere sprechende Papageien, Böcklein, die ihm aus der Hand fressen, und zahme Vögel, die in seiner Hecke genistet haben, hinzugekommen: „Nunmehr wars das drey- und- zwantzigste Jahr meiner Residentz auff dieser Insul, und ich des Ortes und hiesiger Lebens-Art so gewohnt, daß, wann ich nur einer völligen Versicherung genossen, von den Wilden ohnberuhiget zu bleiben, ich mirs gerne gefallen lassen, meine übrige Lebens-Zeit bis an den Augenblick zuzubringen, da ich mich niedergelegt, und ... den Geist aufgegeben" (S. 256). Ist Robinson noch im Exil oder bestimmt ihn nur das Ideal der Genügsamkeit?

Robinsons Gemütsruhe wird wieder dadurch gestört, daß er

eine neue Blutmahlzeit der Wilden beobachtet, die die alte Empörung mit Mordgelüsten in ihm aufweckt. Ganz andere Ereignisse sollen aber bald seine seelische Verfassung bestimmen. Mit Bestürzung hört er eines Nachts, auf der See eine Kanone lösen: „Diese Bestürtzung war von gantz anderer Beschaffenheit als die vorigen alle: Maßen sich darüber eine gar andere Einbildung bey mir erhub.. Ich dachte alsobald, es müste ein Schiff in Noth seyn, welches etwa einem andern seiner Gesellschafft durch Schießen ein Zeichen gäbe, daß es Hülfe benöthiget. So auffgeweckt war mein Gemüthe gleichwohl selbigen Augenblick, daß ich dachte, könte ich Ihnen nicht, so könten sie doch vielleicht Mir helffen" (S. 263). Er macht sofort ein großes Feuer an, um sich dem Schiff zu erkennen zu geben. Am anderen Morgen erkennt er in dem Schiff zu seinem großen Leidwesen nur noch ein Wrack. Robinson berichtet: „Die gantze Zeit meines einsamen Lebens habe ich nie solch eine ernstliche und hefftige Begierde nach der Gesellschafft anderer Menschen geheget und deren Mangel so sehr bedauert!" In der Hoffnung auf einen Genossen rudert er an das Wrack, findet aber nichts Lebendes mehr an Bord als einen Hund. Seit diesem Ereignis bleibt sein Gemüt in Unruhe. Er erzählt zwar: „Also fieng ich an, nach meiner vorigen Weise zu leben ... Allein mein toller Kopff ... war doch die gantze Zeit über mit allerhand Anschlägen angefüllet, obs nicht möglich, von dem Eiland abzukommen?" (S. 275ff.) Aber Robinson verwirft diesen Wunsch, der im Gegensatz zu dem Ideal der Genügsamkeit steht (vgl. S. 276f.). Es widerspricht der lehrhaften Tendenz des Romans, daß Robinson seine Insel als ein Exil auffaßt. Die Tendenz vermag aber die Tatsache nicht wegzuleugnen. Robinson betrachtet seinen Zustand als den allerunglücklichsten, der Tod wäre ihm nicht schlimmer. Er gerät in Verzweiflung: „Alle meine Gemüths-Ruhe in Ergebung an den Willen GOttes und Erwartung des Ausgangs von der Fügung des Himmels schien abgeschnitten zu seyn". Wie Albert Julius in der Insel Felsenburg hat auch er mit dem Schiff eine Hoffnung auftauchen und verschwinden gesehen, wenn diese Hoffnung bei ihm auch ganz anders begründet ist; denn das geschlechtliche Moment spielt in Defoes Roman keine Rolle. Robinson will fort, will unter Menschen. Trotzdem das Festland von den gefürchteten Wilden bewohnt ist, richtet sich seine ganze Sehnsucht dorthin. Schließlich erkennt er durch einen Traum, daß

die Möglichkeit, unbeschadet seines Lebens das Festland zu erreichen, davon abhängt, daß es ihm gelingt, einen gefangenen Wilden aus den Händen der übrigen Kannibalen zu befreien, und er geht anderthalb Jahre emsig auf Kundschaft, eine Gelegenheit hierzu zu erlangen.

Die äußeren Erlebnisse des Helden in Gesellschaft mit anderen Menschen (Abenteurerroman).

Gefährten und Befreiung.

Wenn wir Robinsons Lage auf der Insel bis zur Entdeckung der Fußspur in einem ersten, seitdem in einem anderen Stadium gesehen haben, so tritt ein drittes Stadium ein in dem Augenblick, da Robinson in Freytag einen Gefährten findet, den er tatsächlich, ganz wie es ihm im Traum geahnt hatte, aus der Gefangenschaft der anderen Wilden befreit. Es ist auffallend, daß bei diesem doch außerordentlich bedeutsamen Schicksal seines Helden Defoes psychologische Schilderung versagt. Wir hören kaum etwas davon, welchen Eindruck die Erlangung dieses Kameraden auf Robinsons Gemüt macht. Die Schilderung der äußeren Ereignisse nimmt den Verfasser ausschließlich in Anspruch, und dies ist charakteristisch für den ganzen übrigen Teil des Romans, so daß dieser bisher als psychologischer, von da ab aber nur noch als Abenteurerroman angesprochen werden kann.

Freytag lernt Englisch, wird Robinsons Gehilfe in allen täglichen Verrichtungen und nimmt bessere Sitten an. Nur ganz nebenher heißt es: „Ich führete allmählich ein so gemächliches Leben, daß ich anfieng bey mir selber zu sagen, wann ich nur vor mehr Wilden sicher wäre, wolte ich nicht darnach fragen, wann ich auch mein Lebetage von diesem Ort nicht mehr wegkäme“ (S. 298f.). Robinson unterläßt es auch nicht, bei Freytag „einen Grund zum Erkänntnis des Christentums“ zu legen, und Freytag nimmt die Lehren seines Herrn willig an. Robinson will es scheinen, als sei er eigens von Gott auf diese Insel verschlagen worden, um Freytags Seele zu retten. Da gesteht er dann: „Ich war öffters frohe, daß ich an diesen Ort gerahten, den ich doch so manchmahl für das gröste Creutz, so mich jemahls befallen mögen, gehalten hatte. In solcher Danck-

vollen Verfassung brachte ich meine übrige Zeit zu und der Umgang den Tag über mit Freytag war so, daß die drey Jahre, die wir nachgehends allhier bey einander gelebet, uns in vollkommener Glückseeligkeit vorbey flossen" (S. 312f.). Das alles reicht aber nicht dazu aus, der Insel für Robinson den Charakter des Exils zu nehmen. Er bleibt gewillt, jede Gelegenheit, die sich ihm bietet, von der Insel fort und wieder in zivilisierte Gesellschaft zu gelangen, zu ergreifen. Er hört von Freytag, daß weiter westlich Weiße wohnen, und man mit einem genügend großen Boot zu ihnen gelangen könne, daß in Freytags Heimat siebzehn schiffbrüchige Spanier weilen, und daß er selbst dort freundliche Aufnahme finden würde. Sofort ist Robinson entschlossen, sich hinüber zu wagen und zu diesem Zweck ein neues größeres Boot zu bauen (S. 319ff.). Bevor aber Robinson und Freytag mit dem neuen Boot in See gehen, treten neue Ereignisse ein.

Abermals landen Wilde an der Insel. Einer der Spanier und Freytags Vater werden aus ihren Händen befreit. Wieder nimmt den Verfasser die Tatsachenschilderung so in Anspruch, daß zu psychologischem Detail wenig Zeit bleibt. Lange schwebt Robinson in Furcht vor der Rückkehr der Wilden. Da aber kein Canoe zurückkommt, beschäftigt er sich wieder mit dem Gedanken, sich selbst hinüber zu wagen, zumal auch jetzt Freytags Vater ihm versichert, daß er von dessen Nation freundlich aufgenommen würde. Von dem Spanier hört Robinson nun auch Näheres über dessen Landsleute, die unter den Wilden zwar leben, aber nur kümmerlich ihr Dasein fristen. Robinson möchte ihnen wohl zur Flucht von den Wilden verhelfen, um dann mit ihnen gemeinsam ein weiteres zur eigenen Befreiung zu wagen. Aber er fürchtet sich vor der Spanier traditioneller „Verrähterey und üblen Begegnung".[1]) Der alte Spanier versichert Robinson aber die Redlichkeit seiner schiffbrüchigen Genossen. Nun wird sechs Monate gearbeitet, um genügend Proviant für die zu erwartende größere Kolonie zu haben; dann stechen der alte Spanier und Freytags Vater in See, um die anderen Spanier herüberzuholen, und Robinson erzählt: „Ich gab ihm schrifftlichen

---

[1]) Robinson sagt: „Ich wolte lieber denen Wilden übergeben und lebendig auffgefressen werden, als denen Catholischen Pfaffen in ihre unbarmhertzige Klauen gerathen und mich in die Inquisition schleppen lassen" (S. 346ff.). Über die Spanier vgl. oben S. 35 $_1$.

Befehl, keinen Mann mit sich zu bringen, welcher nicht in Gegenwart seiner und des alten Wilden einen Eyd ablegen wolte, nemlich der auff dem Eiland befindlichen Persohn, welche so gütig wäre, ihrer Befreiung halber jemand an sie abzusenden, auff keinerley Weise zu nahe zu thun, dawider zu fechten oder sie anzufallen, sondern ihm vielmehr beyzustehen, ihn gegen alle Anfälle zu vertheydigen und, wo er sie auch hinführete, für ihr Haupt und Gebiether zu erkennen" (S. 351). Das erinnert uns an den Eid in der Insel Felsenburg, der dort zu dem System der Abgeschlossenheit gehört. Robinson gibt seinen Abgesandten Proviant, je eine Muskete, Pulver und Blei mit in das Boot, und er gesteht: „Dies that ich mit Freuden als den ersten würcklichen Anschlag zu meiner Befreyung" (S. 352).

Bevor der Spanier und Freytags Vater mit den anderen Schiffbrüchigen zurückkehren, trifft bei der Insel ein großes Schiff ein. Robinson hält es für gut, sich verborgen zu halten: „weil wir nicht wissen könten, ob sie Freunde oder Feinde wären" (S. 353). Er erkennt aber bald, daß es ein englisches Schiff ist, und seine freudige Bestürzung darüber ist groß. Zwar bewegt ihn auch jetzt noch ein vorsichtiges Mißtrauen, das in seinen Äußerungen, wenn auch nicht in seinen Beweggründen, an die vorsichtige Abgeschlossenheit der Felsenburger erinnert; denn er erwägt: „Seyens in der That Engelländer, so stunde gar sehr zu vermuthen, sie seyen aus keiner guten Absicht da, und für mich besser zu bleiben, wer ich ware, als Dieben und Mördern in die Hände zu fallen" (S. 354). In der Tat hat die Mannschaft des Schiffes gemeutert und ist gekommen, den Kapitän, den Steuermann und einen Passagier an der Insel auszusetzen. Wie Robinson mit Freytag die Unglücklichen befreit und sich mit ihnen aufs neue des Schiffes bemächtigt, ist reine Tatsachenerzählung, nur ein einzelner Zug ist daraus von besonderem Interesse im Sinne einer an Abgeschlossenheit erinnernden Vorsicht und der Bedeutung der Insel als Exil für Robinson. Er macht die Befreiung des Kapitäns davon abhängig, daß dieser sich verpflichtet, sich, solange er auf der Insel weilt, Robinson ganz zu unterwerfen und ihm auf Befehl jede Waffe, die er von Robinson erhalten hat, zurückzugeben, sodann nach Wiedereroberung des Schiffes Robinson unentgeltlich nach England zu bringen. Nachdem der Kapitän wieder völlig Meister seines Schiffes geworden ist, erzählt Robinson: „Anfangs

hätte ich vor Verwunder- und Bestürtzung fast niedersincken mögen. Dann ich sahe würcklich meine Freyheit Augenscheinlich in meine Hand gegeben, ... die Größe meiner Freude war so übermäßig, daß alle meine Lebens-Geister in Unordnung gerahten. Endlich brachs in Thränen aus, und bald darauf fand sich die Sprache wieder ein". Nach 28 Jahren verläßt Robinson mit Freytag die Insel, ohne die Ankunft der Spanier zu erwarten. Von der meuternden Schiffsbesatzung bleiben fünf Engländer in Strafverbannung zurück.

Die Kolonie.

Gerade für die vorliegende Untersuchung tut sich die Frage auf, was aus den Spaniern, die auf der Insel bei Robinsons Abreise erwartet wurden, und aus den zurückbleibenden Engländern geworden sei; denn ihre Lage ist durch das gesellschaftliche Moment ihres Aufenthalts auf der Insel eine wesentlich andere als die Robinsons in seiner Einsamkeit. Auch sonst zeigt sich bereits in Defoes Roman, wie schnell sich die Robinsonade in ein ideales Staatswesen umwandelt, da der staatliche Gedanke bereits bei Robinson sofort auftaucht, nachdem er in Freytag, dessen Vater und dem alten Spanier Gefährten gefunden hat. Er sagt: „Nunmehr war meine Insul mit Einwohnern besetzt, und ich hielt mich selber für gar reich an Unterthanen und kützelte mich manchmahl mit den lustigen Gedancken, wie ich doch einem König so gleich sahe. Dann Erstlich war das gantze Land mein Eigenthum, und ich hatte ein unstreitiges Recht zur Regierung. Zweytens war mein Volck mir völlig unterthan. Ich war ein absoluter Herr und Gesetzgeber. Sie waren mir alle mit ihrem Leben verpflichtet, und dabey zugleich, auff den Nothfall, dasselbe vor mich hin zu geben, erböthig". Gleich taucht aber auch ein liberaler Gedanke in diesem von allen gewohnten Verhältnissen losgelösten Staatswesen auf, wenn Robinson fortfährt: „Merckwürdig wars daneben, daß obschon wir nur drei Unterthanen, selbige doch eben soviel unterschiedene Religionen hatten. Mein lieber Freytag war ein Protestante, sein Vater ein Heyde und Cannibal oder Menschen-Fresser und der Spanier ein Päpstler. Dem ungeacht gestattete ich die Gewissens-Freyheit durch alle meine Herrschafften" (S. 342). Robinson ergreift nach seiner Rückkehr

nach Europa eine heftige Sehnsucht, seine Insel wiederzusehen, und er spricht dabei von ihr bezeichnenderweise gern als von „meiner Colonie" (II, 3 und 16) und sagt: „Ich kützelte mich recht mit dem Gedancken, wie ich das Eiland bevölckern, Einwohner deswegen von hier mitnehmen, ein Patent zur Besitz-Nehmung auswürcken und dies und jenes anstellen wolte" (II, 13).

Im zweiten Bande wird Robinsons Rückkehr auf die Insel erzählt. Er findet von den fünf Engländern nur noch vier — einer war inzwischen im Kampf mit den Wilden gefallen —, die 17 Spanier und etliche vierzig Jndianer, die in die Abhängigkeit der Weißen geraten waren, unter denen auch fünf Indianerinnen, die sich die Engländer zu Frauen genommen hatten. Ein Asyl vor der Bosheit unter den Menschen konnte dieser Gesellschaft die Insel nicht sein, da sie selbst Bosheit genug in ihrer Mitte zu ertragen hatte. Träger der Bosheit waren unter ihnen drei von den fünf Engländern, unter denen Wilhelm Atkins der schlimmste war. Sie begegnen uns in der Übersetzung kurz als die „Bösewichter", und es ist charakteristisch, daß der Verfasser von den beiden anderen Engländern sagt: „die ich zum Unterschied die Ehrlichen nenne" (II, 61). Erst die gemeinschaftliche Gefahr der Wilden überwindet die Gegensätze unter den Weißen.

Das Ideal, das Robinson für seine Kolonie hegt, ist für ihn als den praktischen Engländer in erster Linie ein wirtschaftliches. Der Gedanke, einen Idealstaat im Sinne der Utopien zu gründen, ist für ihn jedenfalls kein treibendes Moment. Das muß ausdrücklich gegenüber Wackwitz betont werden, der das Gegenteil glauben machen will.[1]) Den wirtschaftlichen Gesichtspunkten entspricht es, daß Robinson nicht nur reiche Vorräte, sondern auch Kolonisten mitbringt, die mit Rücksicht auf ihre handwerklichen Fähigkeiten ausgewählt sind.[2]) Diesen Zug kann Schnabel für seine Insel Felsenburg bereits Defoes Roman entnommen haben. Robinson erzählt: „Wegen des Regiments und derer Gesetzen, sagte ich, wüste ich ihnen keine bessre zu geben, als sie selber unter sich machen könten: Nur musten sie mir versprechen, mit einander fein liebreich und nachbarlich zu leben" (S. 211), und er überzeugt sich, daß sie „den

---

[1]) Friedrich Wackwitz, Entstehungsgeschichte von D. Defoes „Robinson Crusoe", Dissertation. Berlin 1909, S. 47.

[2]) Vgl. dazu I, 433; II, 16f., 19, 147, 150.

alten Groll unter sich gäntzlich vergessen und begraben und einander die Hände darauf geben wolten, künfftighin als genaue Freunde mit vereinigtem Interesse oder (lies: ohne) einiges Mißverständnis oder Mißtrauen zu leben" (S. 147). Es schwebt also auch Defoe, soweit ihn nicht wirtschaftliche Gesichtspunkte ausschließlich bewegen, weniger ein politisches als ein ethisches Ideal vor, wenn er auch einmal davon spricht, daß sie „gleichsam eine Republique unter sich aufgerichtet" hätten (II, 211). So spricht er ein anderes Mal im Gegensatz zu Seeräubern von „einer Plantagie von feinen Gewissenhafften Leuten (wohin doch mein Endzweck gieng)" (II, 224). Dieses ethisch-kulturelle Ideal findet eine stärkere Betonung, indem Robinson einen Geistlichen findet, der bei ihnen bleiben, die Wilden und Ungläubigen bekehren und die in wilder Ehe zusammen Lebenden trauen will. Der Geistliche ist Katholik, und es erscheint um so viel bedeutsamer, daß Defoe gerade von einem solchen den Grundsatz vertreten läßt, daß alle Unterschiede des Bekenntnisses gegenüber dem allgemein christlichen Gedanken zurücktreten sollen, als Defoe selber in England einer der eifrigsten Vorfechter der protestantischen Sache im Kampf der Konfessionen gewesen ist.[1]).

Die alten und neuen Kolonisten versprechen Robinson alle „sonder (seinem) Willen niemahls von hinnen zu ziehen" (II, 150), vielmehr „auf dem Eiland zu bleiben, bis (er) sie von dar einstens abholete" (II, 224). Robinson wagt es nicht, ihnen bei seiner Abreise eine Schaluppe zurückzulassen, damit sie nicht „auf jedwede geringe Fehde sich getrennet, von einander weggelauffen oder gar zu See-Raubern geworden" wären (II, 224). Diese an einen planmäßigen Abschluß erinnernden Bestimmungen sind bei Robinson indes offenbar nur aus praktischen Gesichtspunkten der Bewirtschaftung seiner Kolonie diktiert. Von Atkins heißt es: „Wegen der Abfahrt nach Engelland frage er nichts darnach, wanns auch noch zwantzig Jahre anstehe" (II, 148). Immerhin ist also doch nicht von einem unbegrenzten, dauernden Bleiben die Rede. Außer dem Geistlichen entschließen sich noch ein junger Mann und ein Dienstmädchen, die auf Robinsons Schiff waren, freiwillig zu bleiben. Das geschlechtliche Moment kann in der neuen Kolonie nicht zu einem Problem werden, weil von einem Abschluß nach außen, der den Zuzug erschwert, nicht die Rede ist, und die Insel seit

[1]) Vgl. Hermann Hettner, Robinson und die Robinsonaden, Berlin 1854, S. 6ff.

Robinsons Befreiung durch ihn als „Correspondenten und gutthätigen Freund“ (II, 150) nicht ohne Verbindung mit der übrigen Welt steht. Die fünf Engländer haben die fünf Indianerinnen, einer der neuen Kolonisten hat die Magd Susanna geheiratet. Für fünf Spanier sendet Robinson hernach versprochenermaßen aus Brasilien geeignete Frauen, während es von den anderen Spaniern heißt, daß sie Frauen daheim gelassen hätten (II, 235). Den Indianern fehlt es freilich an Weibern (II, 133).

Fassen wir das Ergebnis der Untersuchung des Robinson Crusoe zusammen! Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Insel der Verzweiflung für Robinson nur ein Exil war; wenn es an idyllischen Zügen bei seinem Aufenthalt auf der Insel nicht gefehlt hat, so sind sie nur im relativen Sinne eines Ideals der Genügsamkeit zu bewerten. Ein Asyl vor den Verfolgungen der Menschen in Europa ist Robinson die Insel nie gewesen. Die spärlichen Züge von Abgeschlossenheit haben ganz andere Beweggründe als in der Insel Felsenburg. Das geschlechtliche Moment spielt keine Rolle. Mithin ergibt sich für die wesentlichen Züge der Insel Felsenburg aus dem Robinson Crusoe nichts.

Zweiter Teil.

Die Robinsonaden bis 1731.

Wie bei der Zusammenstellung der utopistischen Literatur die Frage entsteht: was gehört zu ihr? was ist eine Utopie? — so stellt sich bei einem Herantreten an die Literatur der Robinsonaden die verwandte Frage ein: was ist eine Robinsonade? Denn auch hier sind die Grenzen verwischt: es gibt echte und unechte Robinsonaden. Unter letzteren verstehen wir solche, die den Namen Robinson in irgend welchem Zusammenhang zu Unrecht im Titel führen. Im Avertissement des Sächsischen Robinson wird 1722 bereits eingestanden: „Das Wort Robinson hat seit einiger Zeit bey Uns Teutschen eben die Bedeutung angenommen, die sonsten das Frantzösische Wort Avanturier hat, welches einen Menschen anzeiget, der in der Welt allerhand außerordentlichen Glücks- und Unglücksfällen unterworffen gewesen“. Es handelt sich bei

einem großen Teil dieser Romane also lediglich um Avanturier- oder Abenteurerromane, die dann häufig den Charakter eines Reiseromans annehmen. Führen diese Romane den Namen Robinson zu Unrecht, so werden andererseits echte Robinsonaden zuweilen nicht gleich als solche erkannt, weil der Name Robinson in ihrem Titel fehlt. Müssen die Robinsonaden daher einesteils erst aus der allgemeinen Literatur der Reiseromane gesucht werden, so muß anderenteils die verhältnismäßig noch gar nicht so sehr große Zahl echter Robinsonaden aus dem Wust angeblicher Robinsonaden ausgesondert und mit den ersteren zusammengestellt werden. Wie Ruge, so hat Kippenberg 1892 noch einzelne Abenteurerromane als Robinsonaden berücksichtigt, die als solche nicht angesprochen werden dürfen. Die außerordentlich verdienstvolle Arbeit einer reinlichen Scheidung der echten Robinsonaden von den Pseudorobinsonaden hat Ullrich in seiner Bibliographie 1898 geleistet. Er hat zur Bestimmung der echten Robinsonade die unerläßliche Forderung „insularischer Abgeschlossenheit von der menschlichen Gesellschaft" (S. XIV) zu Grunde gelegt. Wir können nun einfach der Zusammenstellung Ullrichs folgen. Interessant ist es, daß allerdings einzelne der Schriften, die Kippenberg noch berücksichtigt hatte, von Ullrich aber ausgeschieden sind, bei uns hernach in der Betrachtung der utopistischen Literatur wieder auftauchen werden.

Ullrich zählt für die Zeit vom Erscheinen des Original-Robinson (1719) bis zum Erscheinen des ersten Bandes der Insel Felsenburg (1731) fünfzehn echte Robinsonaden auf. Von diesen werden nachfolgend nur diejenigen berücksichtigt, die entweder in deutscher Sprache geschrieben oder in deutsche Sprache übersetzt worden und damit ein Bestandteil des deutschen Schrifttums geworden sind, nicht dagegen diejenigen ausländischen Robinsonaden, von denen eine Übertragung ins Deutsche nicht bekannt ist. Damit fallen noch fünf der Ullrichschen Robinsonaden fort.[1]) Von den übrigen zehn Romanen muß ferner noch die von Ullrich S. 115 unter Nr. 9 angeführte Schrift: „Des seltsamen

[1]) In dem Nachtrag zu seiner Bibliographie (Zeitschrift für Bücherfreunde 1907/8, Bd. II, S. 495 b, Nr. 1) bringt Ullrich nur noch eine einzige englische Robinsonade von 1731, die aber nicht übersetzt ist und also auch für uns nicht in Betracht kommt.

Avanturiers sonderbare Begebenheiten oder Cornelius Paulsons Wahrhaffte Lebens-Geschichte" (Lübben, 1724) ausscheiden, weil es schlechterdings nicht verständlich ist, weshalb Ullrich dieses Buch unter die Robinsonaden zählt; denn wenn der Held auch zweimal Schiffbruch leidet und beidemal an die Küsten bewohnter Länder gelangt, so ist das Ganze doch nur ein Abenteurerroman, in dem man vergebens nach einer Robinsonepisode sucht. Im Folgenden sind die übrigbleibenden neun Robinsonaden, die weiter unten behandelt werden, in chronologischer Ordnung zusammengestellt. Bei jeder Robinsonade ist das Exemplar angegeben, das der Untersuchung zu Grunde gelegen hat und nach dem zitiert wird. Die mit einem Stern versehenen Robinsonaden sind nachweislich Übersetzungen aus fremden Sprachen.

*1. Beschreibung des Mächtigen Königreichs Krinke Kesmes, darin: Der Holländische Robinson Heinrich Texel, Leipzig 1721 (Holländisches Original 1708). Vgl. Ullrich S. 102, Nr. 3. Exemplar in Greifswald.

2. Der Teutsche Robinson Oder Bernhard Creutz (1722). Vgl. Ullrich S. 106, Nr. 5. Exemplar in Dresden.

3. Der Sächsiche Robinson Oder Wilhelm Retchirs Wahrhafftige Beschreibung seiner Vielen wunderbaren Glücks- und Unglücks-Fälle, Leipzig 1722. Vgl. Ullrich S. 106, Nr. 6. Exemplar in Berlin.

*4. Der Frantzösische Robinson Oder Franc. Leguat Wahrhafftige Beschreibung seiner Reisen, Frankfurt und Leipzig 1723 (Französisches Original 1708, ältere deutsche Übersetzung 1709). Vgl. Ullrich S. 115, Nr. 10. Exemplar in Dresden.

5. Gustav Landcron, eines Schwedischen Edelmannes, merckwürdiges Leben und gefährliche Reisen, Frankfurt und Leipzig 1724. Vgl. Ullrich S. 111, Nr. 7. Exemplar in Berlin.

6. Der Amerikanische Robinson, Cölln 1724. Vgl. Ullrich S. 115, Nr. 8. Exemplar in Berlin.

*7. Wahrhaffte und merckwürdige Lebens-Beschreibung Joris Pines, 1726 (Englisches Original 1668). Vgl. Ullrich S. 118, Nr. 12. Exemplar in Weimar.

*8. Der Englische Einsiedler, Philip Quarll, Hamburg 1728 (Englisches Original 1727). Vgl. Ullrich S. 121, Nr. 13 q. Exemplar in Berlin (Nürnberg 1729).

9. Die Begebenheiten des Herrn von Lydio, Frankfurt u. Leipzig, Erster Teil 1730, Zweiter Teil 1731, Dritter Teil 1734. Vgl. Ullrich S. 123, Nr. 15. Exemplar in Bremen (dritte Auflage 1754).

In dieser Zusammenstellung erscheinen drei unter den vier Übersetzungen, deren Original zum Teil erheblich älter ist als der Robinson Crusoe des Daniel Defoe. Die Robinsonade ist eben nicht erst von Defoe geschaffen worden, sie ist viel älter als er, er hat ihr nur erst mit seinem Robinson den klassischen Ausdruck und den bleibenden Namen gegeben. Das Robinsonmotiv läßt sich bereits in Dichtungen des Mittelalters und des klassischen Altertums nachweisen. Wollte man diese Dichtungen alle berücksichtigen, dann geriete man ins Uferlose. Eine Grenze muß schließlich gezogen werden, und da scheint es in der Tat das Logischste, wenn man sich mit Ullrich auf den Standpunkt stellt, das Robinsonmotiv mit der Geschichte der Entdeckungen und großen Seefahrten, also etwa mit dem Jahre 1492, beginnen zu lassen.[1]) Seit dieser Zeit kennen wir an einigermaßen beachtenswerten Vorrobinsonaden außer den oben genannten drei ausländischen Robinsonaden nur noch eine deutsche, nämlich die Schilderung von dem einsiedlerischen Leben des Simplicius Simplicissimus in der Continuatio und Relation von Grimmelshausens berühmtem Roman aus dem Jahre 1668. Die Schlußbetrachtung dieses Kapitels wird noch Gelegenheit geben, auf den Simplicissimus einzugehen. Die drei ausländischen Vorrobinsonaden mögen dagegen in der oben aufgestellten Folge mit den eigentlichen Robinsonaden besprochen werden, d. h. nach Maßgabe des Jahres, in dem sie durch Übersetzung oder Neubearbeitung bedeutend in die deutsche Robinsonadenliteratur eingetreten sind.

Der Holländische Robinson Heinrich Texel[2]). 1708/1721.

Diese erste Robinsonade, die nach Defoes Robinson Crusoe 1721 in deutscher Sprache erschien, ist nur eine kurze Episode

[1]) Vgl. Ullrichs Besprechung von Kippenbergs Buch in der Zeitschrift f. vergl. Lit.-Gesch. N. F., Bd. VI, S. 261.

[2]) Vgl. Kippenberg S. 45ff. und S. 95; Stavermann S. 51ff.

in der „Beschreibung des Mächtigen Königreichs Krinke Kesmes durch den Herrn Juan de Posos“ (SS. 111—174). Diesem Buch lag ein holländisches Original zu Grunde, das bereits 1708, also vor Defoes Robinson erschienen war.[1]) Sein Verfasser war Henrik Smeeks, ein Chirurg zu Zwolle, der 1721 starb.[2]) Der Name Krinke Kesmes beruht auf einem Anagramm aus dem Namen des Verfassers. Juan de Posos, der Held des Buches, entdeckt 1698 auf einer großen Insel des Südlandes, d. h. Australiens, das von ihm beschriebene Königreich. Er lernt dort Heinrich Texel kennen, der auf einer benachbarten Insel ein Robinsonleben geführt hatte. Diese Insel war Texel aber durchaus ein Exil und kein Asyl gewesen. Seine beständige Furcht hatte nur den Wilden gegolten, dagegen hatte er stets auf die Ankunft von Europäern gehofft (S. 149). Er war von den Wilden schließlich gefangen genommen worden, hatte dann aber bei einem Krieg der Wilden mit den Einwohnern des Königreichs Krinke Kesmes seine Freiheit und bei diesen einen seinen Wünschen entsprechenden Aufenthalt gefunden. Damit hat die Robinsonade ihr Ende, die also für die wesentlichen Züge der Insel Felsenburg nichts Vorbildliches enthält. Die Beschreibung des Königreichs Krinke Kesmes ist utopistischen Charakters und wird daher erst im nächsten Kapitel behandelt werden.

Der Teutsche Robinson oder Bernhard Creutz.[3]) 1722.

Bernhard Creutz wird auf seinen Irrfahrten durch Zufall auf dieselbe einsame Teufelsinsel verschlagen, auf der schon vor ihm seine Mutter Stichire mit ihrem Geliebten, dem Mönch Capernoster, und der Trompeter Osofur ausgesetzt worden waren und ein Robinsonleben geführt hatten. Das Buch enthält also eigent-

[1]) Über das holländische Original als mutmaßliche Quelle von Defoes Robinson Crusoe vergleiche zwei Aufsätze von G. J. Hoogewerff und S. P. L'Honoré Naber in der Zeitschrift Onze Eeuw, Maandschrift voor Staatskunde, Letteren etc. 1909 Sept. S. 360ff. und 1910 März S. 427ff. — Über die Abhängigkeit Defoes vgl. im übrigen Kippenberg SS. 4, 11, 22; Ullrichs Aufsatz „Der Robinson-Mythus“ a. a. O. S. 5f. und S. 9, sowie die Dissertationen von Günther und Wackwitz.

[2]) Vgl. Stavermann S. 54.

[3]) Vgl. Kippenberg SS. 54ff., 58, 60, 62f., 71, 74, 77, 81, 93f.; Rötteken S. 4f. und öfters.

lich zwei Robinsonaden. Stichire und Capernoster hatten auf der Insel in wilder Ehe gelebt, aber Osofur hatte wie nach ihm Lemelie in der Insel Felsenburg Ansprüche auf Gemeinbesitz des einzigen Weibes gestellt. Er hatte infolge des Streites, der sich um Stichire entwickelt hatte, sein Leben eingebüßt, Capernoster war nach drei Jahren gestorben, Stichire aber erst nach dreizehn Jahren durch ein Schiff erlöst worden. Den Ausgesetzten war ihre Insel nur ein Exil gewesen: „die elendeste Einsamkeit, auf welcher sie das Elend bauen müssen" (S. 25). Sie hatten nach Schiffen ausgeschaut und sich vergebens bemüht, solche anzurufen. Allmählich hatte man sich freilich an das Inselleben gewöhnt (S. 222). Dann aber hatte mit Capernosters Tod erst Stichires ganzes Elend angefangen, da sie in die Gewalt eines Menschenaffen gelangt war, der sie in einer Höhle gefangen gehalten hatte, um ihm täglich zu Willen zu sein, bis es ihr erst nach zehn Jahren gelungen war, zu entweichen und bei Ankunft des Schiffes kniefällig um Aufnahme zu flehen (S. 232). Ihrem Sohne Bernhard, der später auf die Insel gelangt, wird diese wie seinen Vorgängern nur zum Exil. Er schaut sehnsüchtig nach Schiffen aus. Nachdem er dreiviertel Jahr „in diesem elenden Zustande" gelebt hat, entdeckt er ein Schiff, und so wenig ist die Insel ihm ein Asyl, daß er selbst auf die Gefahr, durch ein Raubschiff in die Sklaverei zu geraten, alles anwendet, um entdeckt und mitgenommen zu werden (S. 208 ff.).

Für die Voraussetzung einer Abgeschlossenheit aus Beweggründen wie in Schnabels Roman fehlt es den Personen des Teutschen Robinson von vornherein an sittlicher Tiefe.[1]) Das ge-

[1]) Der Verfasser nimmt den Vorwand, ein abschreckendes Beispiel zu geben, sogar wahr, um mit Behagen seine schmutzige Phantasie spielen zu lassen. Sein Machwerk müßte noch abfälliger beurteilt werden, da er zuweilen ins rein Phantastische übergeht — Bernhard entdeckt ein großes Reich im Innern eines gewaltigen Fisches —, wenn er nicht selbst vorgäbe, eine Satire zu schreiben, indem er seinen Helden, der seine Geschichte selbst erzählt, als einen lächerlichen Renommisten vom Schlage Schelmufskis darstellt. Auch Bernhards Lieblingswort ist „O Saperment" mit einer nachfolgenden Wendung der Verwunderung in Frageform (SS. 179, 194, 248, 259 u. ö.), er nennt sich wie Schelmufski „Dein anmüthigster Jüngling" (S. 139), und der Name seines Vorbildes wird in einer Nebenfigur in Flegelluffsky verwandelt (S. 101). Auch Anspielungen auf andere Bücher des siebzehnten Jahrhunderts begegnet man. In der Bibliothek des Königs im Fischreich kommt ein Buch von Celibilicribrlfacio vor (S. 152).

schlechtliche Moment kann daher auch nicht zur Durchbrechung der Abgeschlossenheit führen. Dieses Moment spielt aber auch keine Rolle als treibendes Motiv der Sehnsucht, aus dem Exil zu gelangen. Wohl aber beschäftigt den Verfasser das Geschlechtliche als Problem, da ihrer ein Weib und zwei Männer auf die Insel verschlagen sind. Kippenberg hat bereits darauf hingewiesen, daß aus den Beziehungen Stichires zu Osofur und Capernoster Züge auf Schnabels Roman übergegangen sind.

Der Sächsische Robinson Wilhelm Retchir.[1]
1722.

Im Sächsischen Robinson erzählt ein alter Spanier seine Lebensgeschichte. Er war in Sklaverei geraten und bei einem Schiffbruch an eine unbewohnte Insel verschlagen worden, auf der er achtundzwanzig Jahre „als ein Vieh" gelebt und mehr als alles andere den Umgang mit Menschen entbehrt hatte (S. 322). Als im neunundzwanzigsten Jahr seines Aufenthalts fremde Schiffe bei seiner Insel untergehen, beneidet er die Unglücklichen, die im Schiffbruch ihr Leben verlieren, um ihre Erlösung (S. 324 ff.). Es wird zwar ein portugiesischer Kaufmann von diesen Schiffen an die Insel geworfen, der Spanier soll in diesem aber keinen Gefährten gewinnen, da er ihm nur noch das Sterben erleichtern kann. Durch das angeschwemmte Schiffsgut kann er sein Dasein aber nun wenigstens so gestalten, daß er wieder „ordentlich als ein Mensch" leben kann. Seine Sehnsucht nach menschlicher Gesellschaft aber erlischt nicht, bis er im dreißigsten Jahr seines Exils — denn ein solches ist es — in dem Sachsen Wilhelm Retchir (Anagramm aus Richter) einen Genossen findet. Dieser, der Held des Romans, ist recht eigentlich erst der Robinson dieser Robinsonade, der nach abenteuerlichen Schicksalen ebenfalls in Sklaverei geraten war, bis das Schiff seines Herrn im Sturm an der Insel unterging. Er hält die Insel zuerst für unbewohnt, und als er die ersten Spuren von der Anwesenheit des Spaniers entdeckt, weiß er nicht, ob er darüber erschrecken oder sich freuen soll. Wenn er sich aber vor „bösen Menschen" fürchtet, so versteht er darunter

---

[1]) Vgl. Kippenberg SS. 54ff., 59f., 62, 70f., 75f., 94; Rötteken S. 4ff. und öfters.

doch nur Barbaren, die ihn wieder in Sklaverei werfen könnten (S. 245 f.). Statt solcher tritt ihm der alte Spanier voll Dankbarkeit dafür entgegen, daß Gott sein Gebet erhört und ihn gewürdigt habe, vor seinem Ende noch einen lebendigen Menschen zu sehen. Er nimmt Retchir liebreich auf, pflegt und versorgt ihn aus seinen Vorräten mit allem Nötigen. Retchir nennt ihn hernach nicht nur seinen „Pflege-Vater" (S. 306), sondern mit Vorliebe „mein ehrlicher Alt-Vater",[1]) und es unterliegt keinem Zweifel, daß Schnabel diese Bezeichnung für Albert Julius in der Insel Felsenburg dem Sächsischen Robinson entnommen hat.

Die Insel verliert für den Spanier mit Retchirs Ankunft entschieden ihren Charakter als Exil, wenn sie auch in keiner Weise den eines Asyls gewinnt (S. 339 f.). Des Altvaters und Retchirs Leben nimmt sogar bis zu einem gewissen Grade einen idyllischen Charakter an, sodaß selbst Retchir bekennt: „In Summa, wir richteten uns also ein, daß wir gar nicht mehr Ursach hatten, über etwas zu klagen" (S. 341 f.); doch nimmt die Stimmung einen vollen Umschwung mit des Altvaters Tod (S. 343 ff.). Retchir sucht zwar Trost im Gebet, sein Schicksal mit Gelassenheit zu tragen, aber es will ihm oft gar nicht gelingen (348 ff.). Dazwischen fehlt es nicht ganz an idyllischen Momenten. So lesen wir: „Eines Abends, als es fast dunckel zu werden anfieng, saß ich ohnweit meiner Höhlen an einen grünen Platze unter einen großen Feigen-Baume, da ich weit in die See hineinsehen konte". Bei dieser Gelegenheit nimmt er auf dem Meere einen Schein wahr, als ob er von einem Schiffe stamme. Aber die glückselige Stunde der Erlösung hat noch nicht für Retchir geschlagen (S. 349 f.). Da nun die Regenmonate eintreten und Retchir in seiner Höhle bleiben muß, so daß er „öffters für langer Weile sterben mögen", hat er Zeit genug, über sich und sein Leben nachzudenken, und es ist interessant, daß er, nachdem er der Abenteuer gedacht hat, die ihn in der Welt umhergeworfen haben, zu dem Schluß kommt: „Warum solte ich mich wieder aus diesen Orte sehnen" (S. 351). Die Insel erscheint ihm als ein Asyl, aber nicht so sehr als ein Asyl vor boshaften Menschen als vielmehr vor den „fatalen Stößen des falschen und unbeständigen Glückes". Freilich erinnert sich Retchir auch, daß viele mächtige Könige und Fürsten mitten unter

[1]) Vgl. SS. 268, 279, 345, 347 und 348.

ihren zahlreichen Dienern vor Gift und Dolch nicht sicher gewesen sind, und er schließt: „ich aber habe nicht nöthig, mir dieserhalben einige Furcht ankommen zu lassen, sondern meine Unterthanen, welches die Papagoyen und andere große Vögel sind, leben mit mir in solcher Einigkeit und sind mir so getreu, daß in der Welt keine schönere Harmonie seyn könte" (S. 354). Man darf sich aber keiner Täuschung hingeben. Die weltflüchtigen Betrachtungen des sächsischen Robinsons sind soweit von der besseren Überzeugung der Felsenburger entfernt, daß es gleich darauf heißt: „Allein wie unbeständig ist doch ein Mensch nicht in seinen Entschließungen? Kaum da ich mich resolviret hatte, niemalen an ein Wegreisen aus meiner Insul zu gedencken; so bekam ich schon wieder das so genannte Heimweh, und beschwerte mein Gemüth mit tausenderley Impressionen. Bald fieng ich an zu heulen wie ein ungezogener Junge, sahe gen Himmel und beschwert mich gegen GOtt, daß er mich an einem solchen miserablen und wilden Orte verderben lassen wolte. Bald lieff ich in der Insul von einer Ecke zur andern und vermeynte, etwa einige Schiffe zu Gesichte zu bekommen, und wenn ich denn unverrichteter Sache wieder in meine Behausung kam, lamentirte ich wie ein alberner Mensch und rieß alle Haare aus meinem Kopffe, so viel ich derer mit den Fäusten bekommen konte, halb verzweiffelnd aus. Bald nahm ich mir vor, keine Speise mehr zu mir zu nehmen, und mich zu todte zu hungern. Wenn ich solches aber ein paar Tage versuchet hatte, und gantz matt und krafftlos wurde, danckte ich GOtt, daß ich nur Vorrath, und wieder etwas fand, davon ich meinen Hunger stillen durffte; und wer wolte alle die Thorheiten erzehlen, welche ein desperater Mensch zu begehen fähig ist" (S. 355 ff.). Nachdem Retchir fünfundzwanzig Jahre auf der Insel gelebt hat, langt nachts ein Schiff an, das Leute auf die Insel sendet, um Trinkwasser zu suchen. Retchir verbirgt sich voll Angst in einer Höhle, bis er sieht, daß die Ankömmlinge Christen sind. Es sind also wieder nicht die boshaften Menschen überhaupt, sondern nur die Barbaren, die er gefürchtet hat. Der Kapitän des Schiffes ist ein Deutscher, und Retchir hat alle Ursache, sein Anerbieten, ihn mit in die Heimat zu nehmen, mit tausend Freuden anzunehmen. Der Abschied geht ihm aber doch sehr nahe, und er nimmt mit vielen rührenden Worten von seiner Insel „das letzte Adieu" (S. 375ff.)!

Wenn wir das Ergebnis von alledem betrachten, so müssen wir zu dem Schluß kommen, daß Wilhelm Retchir sowohl als sein spanischer Vorgänger, der Alt-Vater, auf der Insel durchaus in einem Exil gelebt hat, sodaß sich aus dem Sächsischen Robinson für das System der Insel Felsenburg unmittelbar nichts ergibt. Es können aber immerhin die gelegentlichen idyllischen Momente in dieser Robinsonade zu der Stimmung beigetragen haben, die der Dichter der Felsenburg über seinen ganzen Roman ausgebreitet hat. Systematische Abgeschlossenheit und geschlechtliches Moment spielen im Sächsischen Robinson keine Rolle.

Der Französische Robinson Franc Leguat.[1]) 1708/1723.

Dem Französischen Robinson, der 1723 in deutscher Sprache erschien, liegt ein französischer Reiseroman aus dem Jahre 1708 zu Grunde, von dem ohne die Bezeichnung eines Robinson schon 1709 eine deutsche Übersetzung herausgekommen war.[2]) Die Erzählung erhält dadurch eine besondere Bedeutung, daß sie zum Unterschied von allen anderen Robinsonaden in einen bestimmten historischen Zusammenhang gesetzt ist, der nicht ohne Einfluß auf den ganzen Geist des Buches bleiben konnte. Der Held des Romans ist Franc. Leguat, ein Edelmann aus Burgund. Er gehört der reformierten Kirche an und sieht sich durch die Aufhebung des Ediktes von Nantes im Jahre 1685 in seinem Vaterlande Frankreich wegen seines Glaubens verfolgt. Häufig erinnert er sich im Laufe seiner Erzählung mit Bitterkeit dieser Verfolgung „der grausamen Dragoner des großen L....“.[3]) 1689 muß er fliehen und findet, wie viele französische Protestanten, zunächst Zuflucht in Holland. Der Marquis Du Quesne,[4]) das Haupt der französischen Flüchtlinge,

[1]) Kippenberg S. 50f. und S. 94. — Leguat,nicht Laguet,ist die richtige Schreibweise des Namens. Vgl. darüber Ullrich in d. Zeitschrift f. vergl. Lit.-Gesch. N. F.; Bd. VI, S. 263.

[2]) Vgl. Kippenberg S. 50 und Ullrichs Bibliographie S. 116.

[3]) Vgl. SS. 109, 180f., 190.

[4]) Du Quesne ist eine historische Persönlichkeit. Vairasse teilt in dem Avertissement zum zweiten Teil seiner Geschichte der Sevaramben (s. unten S. 151 ff.), der 1679 erschien, mit: J'ay eu le bonheur de voir a Paris un Neveu de l'illustre Monsieur du Quesne, qui par son courage et par sa conduite a remporté sur les Hollandois et les Espagnols des avantages si glorieus à la France“. Der Oheim Du Quesne, von

faßt den Entschluß, den Verfolgten auf der Insel Bourbon oder Mascareigne, dem heutigen Réunion bei Madagaskar,[1]) eine neue Wohnstatt zu schaffen und dort aus ihnen mit Unterstützung der Generalstaaten und der Ostindischen Kompagnie eine Kolonie zu gründen.[2]) Um die Flüchtlinge nicht der Gefahr auszusetzen, die Insel schon von anderen, vor allen Dingen von ihren Verfolgern, den Franzosen, besetzt zu finden, beschließt Du Quesne, zunächst nur die kleine Fregatte Schwalbe auf Kundschaft vorauszusenden.

Die Insel Réunion erscheint somit von vornherein als ein Asyl, wenn auch zunächst nur für die um ihres Glaubens willen Verfolgten. Indes das Idealbild dieser Insel erweitert sich sehr bald, sodaß wir immer mehr an das Ideal erinnert werden, das Schnabel von seiner Insel Felsenburg vorschwebt. Der Marquis du Quesne weiß von der Insel Réunion nicht nur, daß sie so herrlich und schön wie ein irdisches Paradies sei, weshalb man ihr auch den Namen Eden gegeben habe, sondern er wägt auch ab: „Sind in Eden einige Beschwerlichkeiten zu besorgen, so lege man in die eine Wageschale die Mücken, Fliegen und Sperlinge dieser Insul nebst einem Orcan, man thue aber auch dazu die Gesundheit, Freyheit, Sicherheit, Überfluß und Gemüths-Ruhe; In die andere Schale lege man an statt der kleinen gedachten Thierchen die großen und abscheulichen Bestien, welche der berühmte Moliere so artig beschreibt. Diesen füge man bey Schlangen und gifftig Gewürme, Mäuse und Ratzen, Sclaverey, Armuth, Unruhe und tausend ander Elend, und hernach sehe man, welches das andere wohl überwieget" (S. 66). Franz Leguat ist nun gewillt, dieses Asyl aufzusuchen, denn er möchte dem unruhigen

---

dem Vairasse spricht, ist der berühmte französische Admiral Abraham du Quesne, der 1610 in Dieppe geboren und dort 1688 gestorben ist. Ludwig XIV. erhob ihn zum Marquis und verfügte, daß er bei der Aufhebung des Ediktes von Nantes von der Verbannung ausgenommen sein solle. Ob der Neffe des Admirals, von dem Vairasse spricht, mit dem Marquis unserer Robinsonade identisch ist, steht dahin.

[1]) Die Insel Madagaskar spielt in der Literatur der Robinsonaden und Utopien seit 1668 eine Rolle. Schon Ruge hat darauf hingewiesen, daß die Kreuzinsel des Simplicissimus und die Isle of Pines 1668 und Foignys Jacques Sadeur 1676 in Beziehung zu Madagaskar gebracht werden. Nach dem Französischen Robinson von 1708 taucht die Insel 1724 abermals im Gustav Landcron auf. Ruge leitet das Interesse für Madagaskar aus verschiedenen geschichtlichen Tatsachen ab (vgl. dort S. 74).

[2]) Nach dem Französischen Robinson (SS. 359 und 366ff.) soll beim Kap der guten Hoffnung der Ort Drackenstein als eine solche Kolonie mit Glück ins Leben gerufen worden sein.

Leben entfliehen, um ohne die allgemeinen Gefährlichkeiten in Frieden leben und sterben zu können.

Am 10. Juli 1690 verläßt die Schwalbe unter dem Kapitän Valleau mit zehn Kolonisten[1]) unter Leguats Leitung Amsterdam, erreicht am 26. Januar 1691 das Kap der guten Hoffnung und richtet ihre Fahrt von dort nordöstlich nach den maskarenischen Inseln. Die Kundschafter sollen von der Insel Eden im Namen des Marquis du Quesne als Bevollmächtigten der Generalstaaten Besitz ergreifen, wenn dort aber Franzosen bereits Fuß gefaßt haben, sich auf der nächsten Insel Diego-Ruys (heute Rodriguez) niederlassen und von der Insel, auf der sie bleiben, Bericht erstatten. Die übrige Kolonie soll alsdann nachfolgen und in längstens zwei Jahren bei ihnen eintreffen. Die Kundschafter sollen aber gerade erleben, daß sich die Verfolgung unter den Menschen nicht nur auf Glaubenssachen beschränkt. Sie erreichen zwar die wundervolle Insel Eden, aber Kapitän Valleau, „der Schelm, der Betrüger", nimmt den Weg gleich weiter nach Diego-Ruys, ohne erst in Eden zu landen, das er Unternehmungen zu seinem eigenen Vorteil vorbehalten will. Am 1. Mai 1691 landet er die Kundschafter auf Diego-Ruys, nimmt bei seiner Abreise aber außer den Briefen zwei von Leguats Kameraden „mit Gewalt" wieder fort, sodaß ihrer nur acht auf der sonst unbewohnten Insel bleiben (S. 81).

Die Kundschafter leben nun zwar kein rechtes Robinsonleben auf Diego-Ruys. Einmal sind sie mit allem Nötigen versehen, brauchen also nicht gleich echten Robinsons die ganze Arbeit der Zivilisation im kleinen zu wiederholen; auch sind sie ja nach eigenem Wissen nicht von aller menschlichen Gesellschaft entfernt, da sie die Ankunft der übrigen Kolonie zu erwarten haben. Mit Rücksicht darauf schreibt Kippenberg wohl: „Das eigentliche insularische Leben dieser Leute tritt ganz zurück" (S. 51). Tatsächlich sind sie aber doch verschlagen. Sie warten vergebens auf das Eintreffen der Kolonie; denn Valleau, der die Kabale in dieser Geschichte vertritt, hat ihre Berichte in die Heimat unterschlagen. Man weiß in Holland also nicht, wo sie geblieben sind. Auch der Zufall führt kein fremdes Schiff an ihre Insel.

[1]) Seite 6 findet sich ein Verzeichnis der zehn Kolonisten mit Namens-, Herkunfts-, Gewerbe- und Altersangabe, wie es offenbar vorbildlich gewesen ist für die späteren Kolonistenverzeichnisse Schnabels in der Insel Felsenburg.

Den früher Verfolgten wird die Insel aber jenes Asyl, das ihnen als Ideal vorgeschwebt hat (S. 71). In Liebe und gutem Einvernehmen verleben sie ihre unbewußte Verbannung, ohne daß jemals einer unter des anderen Tyrannei und Bosheit zu leiden hätte: denn sie bilden so gut ein republikanisches Staatswesen, in dem jeder dem anderen gleich berechtigt ist, daß Leguat von sich und seinen Kameraden zweimal als von den „acht Königen von Rodrigo" spricht (SS. 166 und 183). Er berichtet später zurückblickend: „In diesem angenehmen Orthe haben wir zwey gantzer Jahre zugebracht, welche mir wie ein klein güldenes Seculum vorkommen sind" (S. 182). „Was kan man sich glücklichers einbilden", heißt es ein anderes Mal, „wenn man unter einem Tyrannischen Joche geseuffzet und Elend genug geduldet hat, als wenn man ... von allen Gefährligkeiten und Versuchungen der Welt frey leben kan?" (S. 169f.). Die Welt aber, die dem Leben auf Rodriguez gegenüber steht und „allwo man in stetswährender Gefahr schwebet, und wo der Schwache gemeiniglich dem Stärkeren unterlieget" (S. 14), weil es in ihr noch an jedem sozialen Gefühl fehlt, schildert Leguat als „diejenige unglückseelige Welt, ... allwo die Verstellung, Heucheley, Betrug, Aberglaube und offenbahre Gewalt ihre Tyrraney ausüben; und worinnen alles, nichts als Irrthum, Eitelkeit, Unordnung, liederlich Leben, Boßheit und Elend ist" (Vorrede).

Unwillkürlich drängt sich Leguat die Vorstellung von den Möglichkeiten auf, die sich auf dieser Insel verwirklichen ließen. „Man wird ohne Zweiffel lachen", schreibt er, „wenn man wird sehen, daß ich unsere 7. Hütten eine kleine Stadt nenne. Allein man hätte uns nur dürfen Weiber zuschicken, so wären in hundert Jahren anstatt unser 7. Hütten, soviel Kirchspiele voll Leute zu sehen gewesen" (S. 80). Da diese Vorstellung einmal da ist, so entwickelt sich bei Leguat allmählich das vollständige Bild einer Utopie, das sicher nicht ohne Eindruck auf Schnabel geblieben ist. In einer wortreichen Lobpreisung der Insel kommt das Ideal zum Ausdruck, das sich für Leguat mit ihr verbindet (S. 185ff.). Dieses Ideal wendet sich freilich auch gegen die Gefahren eines absolutistischen Regiments, gegen die Einrichtungen des Adels und Glaubenszwanges. Im wesentlichen sind es aber weniger politische als kulturelle Vorstellungen, die das utopistische Ideal Leguats beherrschen. Es kommt auch klar zum Ausdruck, daß gesetzliche Vorschriften, d. h. Einrichtungen im

Sinne Voigts nicht genügen, das Ideal zu verwirklichen (S. 118). Leguat endet seine Wünsche für die Insel mit den Worten: „Durchlauchtige Titul, Dragoner, Mönche, Königliche Schlösser, Gefängnisse, Repressalien, Complimente, Sclaverey, unbequeme Moden, Haarpuder und Schießpulver müssen in deiner fried-liebenden, vernünfftigen und glückseeligen Gesellschafft gantz unbekante Dinge seyn! Auf ewig müßest du von Betrug, Ehr- und Geld-Geitz, Tyranney und Boßheit befreyet bleiben! Hingegen müsse Wahrheit, Weißheit, Treue, Unschuld, Gerechtigkeit, Sicherheit, Überfluß, Glücke, Friede und Freude sich bemühen, dein klein irrdisch Paradies zu einem Vorbilde und Muster des andern Paradieses zu machen, worinnen die Engel wohnen!" (S. 185ff.).

Die Stimmung der Kundschafter wandelt sich, als sie vergebens auf die Ankunft der Kolonie warten (S. 152). Die Vorstellung von dem Asyl, das ihnen die Insel bietet, tritt hinter der des Exils zurück, und wenn schon früher nie von einer ängstlichen Abgeschlossenheit die Rede gewesen ist, so wird jetzt sogar die Verbindung mit der übrigen Menschheit von Leguats Kameraden mit aller Macht erstrebt. Kippenberg sagt nur: „Die Sehnsucht nach Menschen wird immer größer" (S. 50). Wenn man von einer Analyse der Insel Felsenburg herkommt und diesen kurzen Hinweis liest, dann taucht unwillkürlich die Frage auf: Welches ist letzten Endes das Motiv, das zu einer Durchbrechung der asylhaften Auffassung der Insel führt: ist die Sehnsucht nach Menschen hier vielleicht ebenso wie in der Insel Felsenburg geschlechtlich bedingt, und hat der Französische Robinson darin etwa Schnabel zum Vorbild gedient? Eine nähere Nachprüfung bestätigt diese Annahme in überraschender Weise. Ein erster Versuch der Verschlagenen, sich mit einer unzulänglichen Barke in See zu wagen, mißlingt. Einer der Kundschafter büßt dabei sein Leben ein. Leguat tritt der Absicht seiner Kameraden, den Versuch aufs neue zu machen, warnend entgegen. Er stellt ihnen ihren Zustand auf der Insel in bestem Lichte dar, die Vorstellung vom Asyl taucht noch einmal auf (S. 169ff.). Die Gefährten scheinen zum Bleiben entschlossen. Dann aber bricht der andere Entschluß, allen Gefährlichkeiten zum Trotz die Insel zu verlassen, mit doppelter Gewalt durch, und was dabei schließlich den Ausschlag gibt, ist nichts anderes als die geschlechtliche Not. Da sie noch im Zweifel sind, wirft einer von ihnen auf einmal unerwartet

die Frage auf: „Meynet ihr, daß wir uns selbst solten verdammen, unsere gantze Lebens-Zeit ohne Weiber zuzubringen?“ (S. 170f.) Es ist erstaunlich, welche Wirkung diese Worte unter den Verschlagenen tun. Leguat gesteht: „das Capitel vom Frauenzimmer wurde das Evangelium dieses Sonntags; und was das Hertze voll war, ging der Mund über“. Es werden zwar zunächst alle Bedenken ins Treffen geführt, die man gegen eine Vereinigung mit dem anderen Geschlecht haben kann, und die für die Zeit des Romans hinlänglich mit dem Begriff der Galanterie charakterisiert sind.[1]) Aber alle diese Bedenken werden gesprächsweise unter den Verschlagenen widerlegt, bis die große Lobrede auf die Frau eines der Gefährten die Entscheidung herbeiführt. Es ist interessant, daß in dieser Rede die Vorstellung eines idealen Staatswesens, das sich für Leguat mit der Insel verbindet, als absurd hingestellt wird, solange keine Frauen der kleinen Kolonie die Möglichkeit einer Fortpflanzung bieten. Es heißt: „Das erste Weib, Eva, war nicht geschaffen, eine Jungfrau zu bleiben, sondern eine Mutter zu werden ..., daß die Welt mit Menschen erfüllet würde, und die Even, die ihr nachgefolget sind, werden auch nur deshalben gebohren, daß sie das angefangene Werck der Schöpfung fortpflantzen sollen .... Lasset uns also, meine wehrtesten Freunde schließen, daß die Weiber allein alles dasjenige an sich haben, was das schönste, lieb-wehrteste und nöthigste in der Welt ist; und daß ein unaussprechliches Vergnügen sey, sie zu lieben und wieder von ihnen geliebet zu werden, wie nicht weniger, die Pfänder einer solcher beyderseitigen Liebe zur Welt kommen und auffwachsen zu sehen... Demnach wollen wir uns bey Zeiten fortmachen und eine bessere und glückseeligere Gesellschafft suchen... Allein, liebsten Freunde, wir verderben nur die Zeit, es ist genug davon geredet: folget mir, und dencket lieber nach, wie wir unsere Abreise aufs eheste fortstellen mögen“ (S. 175ff.). Die Bedeutung dieser Rede hat Leguat mit den Worten charakterisiert: „Und damit stunden wir wircklich auf, redeten auch weiter von nichts, als die Barque auszubessern und alles zur Abreise zu bereiten, als ob die Frage durch einen Göttlichen Ausspruch wäre aufgelöset worden“ (S. 178f.). Auch in einer Denkschrift, die Leguat auf der Insel zu-

[1]) Es kommt dabei S. 171f. etwas wie eine Ehefeindschaft im Sinne der Romantik überraschend zum Ausdruck, dem S. 118 eine gewisse Gesetzesfeindschaft im gleichen Sinne zu entsprechen scheint.

rückläßt, spricht er klar aus, daß es das geschlechtliche Motiv ist, das sie die Insel verlassen heißt; denn nachdem er diese ganz im Sinne eines Asyls gepriesen hat, fährt er fort: „Allein meine Geferten wollen Weiber haben. Weiber, sprechen sie, sind die einzige Freude der Männer und das Meisterstücke des Schöpffers“ (S. 182).

Am 21. Mai 1693 verlassen die Kundschafter auf ihrem kleinen Schiff Rodriguez und erreichen in acht Tagen Mauritius. Nachdem zuletzt der Charakter ihrer Insel als ein Asyl mehr zurückgetreten war, um dem des Exils Platz zu machen, soll durch die erbarmungslosen Verfolgungen, denen sich die Helden des Romans ausgesetzt sehen, sobald sie wieder in den Kreis der größeren menschlichen Gesellschaft treten, recht zu Tage treten, welch Asyl denn doch in Wirklichkeit für sie die verlassene Insel gewesen ist. Der Anlaß zu dem traurigen Schicksal, das die Franzosen trifft, ist ein Streit, den einer von ihnen mit einem Goldschmied auf Mauritius um ein wertvolles Stück Ambra hat, das er auf Rodriguez gefunden hatte und verkaufen wollte. Dieser Streit führt sie vor Rudolf Diodati, den boshaften Kommandanten von Mauritius, den die Ostindische Kompagnie dieser Insel gestellt hat. Da es diesem nicht gelingt, das Ambra sich selbst in die Hände zu spielen, so faßt er teils aus Rache, teils um vorzubeugen, daß seine Unredlichkeit nicht kundbar werde, den Entschluß, die Franzosen „auf eine barbarische und gottlose Art ins Verderben zu stürtzen“ (S. 213). Er nimmt deshalb die erste Gelegenheit wahr, sie zu verhaften und ohne Gericht auf einen der Insel vorgelegenen unfruchtbaren Felsen gefangen zu setzen, wo er sie spärlich mit dem Nötigsten versieht, um sie möglichst durch einen natürlichen Tod aus der Welt zu räumen. Leguat und seine Gefährten leiden furchtbar unter Hunger und Krankheit. Mehrere Fluchtversuche mißlingen. So wird Diodati nächst den Religionsverfolgern in Frankreich und dem Kapitän Valleau durch seine „teuflische Bosheit“ zum Vertreter der Kabale im Französischen Robinson (S. 228). Testard, einer von Leguats Gefährten, beschließt schließlich, auf einem Floß von dem Felsen aus außerhalb menschlicher Siedelungen die Insel zu erreichen und „in den Wäldern unter den wilden Thieren Hülffe zu suchen, die ihm Menschen, welche den Nahmen eines Christen führeten, so hartnäckicht versageten“ (S. 235). Er kommt bei dem Versuche um sein Leben. Ein anderer erreicht zwar die Insel, gerät aber doch wieder in die Gewalt Diodatis, der schließ-

lich aus Furcht, daß ihm einer nach dem andern entwischen möchte, die Elenden nach dreijähriger Felsenhaft herüberholt, um sie mit einem holländischen Schiff nach Batavia zu schicken und dem Gericht der Kompagnie auszuliefern. In Batavia kommen die Gefährten auch noch nicht so bald zu ihrem Recht, sondern machen Erfahrungen, die Leguat die Worte abnötigen: „Unser Verfolger hatte auch (dort) seine Freunde" (S. 280). Nachdem sie noch fast ein Jahr in Batavia hingehalten werden, erhalten sie endlich die Erlaubnis zur Heimreise, die sie auch bald antreten, und nach fast achtjähriger Abwesenheit erreichen ihrer nur noch drei endlich wieder Holland, von wo sie ihre Fahrt angetreten hatten.

Fassen wir das Ergebnis dieser Betrachtung zusammen, so kommt zwar ein System der Abgeschlossenheit im Französischen Robinson in keiner Weise zum Ausdruck. Die Voraussetzung eines solchen Abschlusses in der Insel Felsenburg, nämlich der Gegensatz zur europäischen Welt, vor deren Verfolgungen die Insel ein sicheres Asyl bietet, findet sich im Französischen Robinson aber in so hohem Grade vorgebildet, daß sogar bereits die Vorstellung eines idealen Staates entsteht, der sich nicht auf politischen, sondern auf kulturellen Voraussetzungen aufbaut. Daneben tritt das geschlechtliche Motiv im Französischen Robinson als ausschlaggebend hervor, um die Gefährten Leguats zu bestimmen, die Insel zu verlassen. Von Bedeutung mag noch angesehen werden, daß im Französischen Robinson die Verfolgten, also die Vertreter eines entwickelteren, sozialen Gefühls, das der Bosheit ihrer Verfolger gegenübersteht, vertriebene französische Reformierte sind. Wir werden uns dabei erinnern, daß in den pietistischen Kreisen die Quelle des neuen Gefühlslebens zu suchen ist, und daß unter den Reformierten eine auf Verinnerlichung zielende Bewegung pietistischer Art schon früh hervorgetreten ist, und zwar gerade in den Niederlanden, dem Ausgangspunkt so vieler Robinsonaden, wo schon seit 1630 Wilhelm Teellinck als der eigentliche Vater des reformierten Pietismus gewirkt hat[1]). Bei Leguat tritt das religiöse Moment sehr stark hervor (S. 143 u. ö.) und steht mit der Redlichkeit in unlösbarem Bunde der Bosheit gegenüber. So ist es charakteristisch, wenn er einmal religiöse Betrachtungen mit den Worten zurückhält: „Ich will sie vor

[1]) Vgl. W. Golters, Die Vorbereitung des Pietismus in der reformierten Kirche der Niederlande, Leipzig 1911, S. 12 f., 84—92 u. ö.

fromme Leuthe aufheben, vor einen frommen und redlichen Leser, der nicht von dem Strohme der Boßheit fortgerissen wird" (S. 263).

Gustav Landcron (Der Schwedische Robinson).[1]
1724.

Der sogenannte Schwedische Robinson Gustav Landcron wird mit neun Gefährten auf eine unbewohnte Insel nahe Madagaskar verschlagen, von denen aber alle bis auf die Frau des Kapitäns seines Schiffes, eine getaufte Türkin, bald sterben, so daß er mit dieser allein acht Jahre — auf dem Titelblatt heißt es zwölf Jahre — auf der Insel leben muß. Er faßt seinen Aufenthaltsort keineswegs als ein Asyl vor den Verfolgungen der Menschen auf; zwar fehlt es in seiner vorher erzählten Lebensgeschichte nicht an Intriguen, unter denen die einer Danziger Kaufmannstochter besonders charakteristisch ist (Kap. VIII, S. 29ff.), aber Landcron empfand sie nicht als Verfolgungen der Menschen, sie reihen sich für ihn nur als kleiner Teil unter die übrigen „ausgestandenen Fatalitäten", die ihm überall, wo er sich in der Welt hingewandt hat, nachgefolgt sind. So hat er denn auch mehr Furcht vor dem mächtigen unverständlichen Schicksal als vor den Menschen. Der Geist des Mißtrauens, der in der Insel Felsenburg so stark zum Ausdruck kommt, beherrscht ihn gegenüber den Menschen nicht. Vielmehr kommt gelegentlich sogar ein für die damalige Zeit überraschender Grad von Vertrauen zum Ausdruck (S. 702). Nach alledem bedarf Landcron keines Asyls, und er rechnet seine Verschlagung auf die einsame Insel nicht zu den Taten einer gütigen Vorsehung, sondern zu den Verfolgungen eines mißgünstigen Verhängnisses. Die Insel ist ihm und seiner Gefährtin durchaus ein Exil, wenn sie sich schließlich auch „mit gelassenem Gemüthe" in das Unvermeidliche zu schicken wissen (S. 397). Sie sehen sich ständig nach Schiffen um, hören nie auf, eine Erlösung aus ihrer Gefangenschaft zu wünschen (S. 404). Das System der Abgeschlossenheit findet daher keine Anwendung. Als schließlich ein Schiff erscheint, suchen sie ohne Bedenken mit dessen Insassen in Verbindung zu treten. Landcron richtet an den Kommandeur des Schiffes „die bewegliche Bitte", sie mit sich in ein bewohntes Land zu nehmen (S. 406). Nachdem sie aufgenommen worden

[1]) Landcron, nicht Landkron, wie Kippenberg schreibt. Vgl. im übrigen diesen SS. 54, 56, 59, 62, 71, 75, 93, 102; Rötteken S. 4ff. und öfters.

sind, dankt er Gott für die hohe Gnade, wider Vermuten von einem „so einsamen Orte“ gesund hinweggekommen zu sein (S. 407).

Für das eigentliche System der Insel Felsenburg ergibt sich aus dem Gustav Landcron mithin nichts, aber auch das geschlechtliche Motiv findet sich dort nicht vorgebildet, wiewohl der Umstand, daß anfangs zehn Männer und eine Frau auf die Insel verschlagen sind, dem Verfasser Anlaß genug hätte geben können, das Verhältnis dieser mehreren Verschlagenen beiderlei Geschlechts problematisch zu gestalten. Das Geschlechtliche spielt, abgesehen von einigen Jugendtorheiten, in der Lebensbeschreibung dieses Robinson überhaupt keine Rolle. Er hat sich als Jenenser Student mit einem adeligen Fräulein versprochen, dem er hernach eine fast buchstäbliche Treue hält, auch noch nachdem das Fräulein brieflich das Band ihrer beider Liebe für zerrissen erklärt hat, weil Landcron wegen eines erschlagenen Offiziers flüchtig werden muß, und auch noch, nachdem jede Hoffnung, die Geliebte jemals wiederzusehen, aufgehoben zu sein scheint. Diese Treue wird zur vollen Unnatürlichkeit, nachdem das Leben ihn mit der Kapitänin, die ihn aus türkischer Sklaverei befreit hat, und mit der er allein acht Jahre lang ein so schweres Schicksal auf der Insel zu tragen hat, so eng verbunden hat. Landcron erzählt, wie beweglich sie ihm die Beschützung ihrer Ehre anempfohlen habe (S. 383), und Kippenberg hat darauf hingewiesen, wie diese Szene sich in der Insel Felsenburg zwischen Concordia und Albert Julius zu wiederholen scheint. Aber das Mißtrauen Concordias ist der Kapitänin ganz fremd. Sie hat von vornherein Vertrauen zu Landcron, und diesem fällt das Versprechen, das er ihr gibt, nicht schwer, wiewohl das Verhältnis äußerst verfänglich wird, da die Kapitänin Landcron in einer Krankheit neun Monate ausschließlich mit der Milch ihrer eigenen Brüste ernährt. Da gesteht Landcron wohl einmal: „Hierdurch mag es aber geschehen seyn, daß die Gewogenheit, so ich jederzeit zu ihr getragen, sich in eine viel größere Liebe verwandelte, daß ich mir dazumal in dem Stande zu seyn gewünschet, mich durch ein eheliches Bindniß völlig mit ihr zu verknüpfen“ (S. 393). Solch eine Äußerung steht aber ganz vereinzelt da. Tatsäch ich kennt Landcron nicht die Sehnsucht nach der Gefährtin, die Albert Julius übermannt. Er hat niemals, „so lang er mit ihr umgegangen, keinen fleischlichen Gedanken im Schilde geführt“ (S. 375). Es

erscheint ihm selbst befremdlich, wenn er später der wiedergefundenen Geliebten in Anwesenheit der Kapitänin berichtet: „daß gegenwärtige Weibs-Person zwar bey 12. Jahren her eine Wittib ist, allein ich habe mich fast diese Zeit über gantz allein ohne menschliche Gesellschaft, überhaupt aber in die 13. Jahre lang bey ihr aufgehalten; und gleichwohl, wie dem alleinwissenden GOtt im Himmel bekand ist, keine verbottene Gemeinschaft mit ihr gepflogen, oder ihr was ungebührliches zu gemuthet" (S. 698). Landcron kennt nicht nur nicht die Sehnsucht nach der eigenen Gefährtin, sondern überhaupt nicht die Sehnsucht nach dem Weibe, die ebenso wie Albert Julius und seine Söhne den Englischen Einsiedler Philipp Quarll auf seiner Insel ergreift. So ist sein Wünschen nach Verbindung mit der Außenwelt denn ebenfalls mit keiner Silbe geschlechtlich begründet.

Der Amerikanische Robinson.[1]
1724.

Der Amerikanische Robinson, der angeblich aus dem Französischen übersetzt sein soll, besteht aus drei voneinander ganz unabhängigen sogenannten Begebenheiten, d. h. drei Erzählungen im Stil der Abenteurerromane, von denen die zweite und dritte je eine kurze Robinsonepisode enthält. Mont-val, der Held der zweiten Begebenheit, „der ein honetter Mensch und von einem solchen Gemüthe war, daß mehr Treuhertzigkeit als Mißtrauen und Argwohn hegte", wird von seinem Vertrauten La Rivière, „der nichts als Schelmenstücke zum Ziele hatte" (S. 102), durch einen „Streich von der vermaledeytesten Boßheit" (S. 110) um sein mit reichen Schätzen beladenes Schiff betrogen, indem er sich selbst auf einer der Karibischen Inseln nichts ahnend von La Rivière in die Sklaverei verkauft sieht. Er entflieht mit vier Leidensgenossen in einem Boot, das sie an eine kleine unbewohnte Insel nahe der Insel Hispaniola (Haiti) führt. Während sie dort schlafen, wird ihr Boot weggespült, so daß sie nun zu einem Robinsonleben verurteilt sind (S. 121 ff.). Dieses Schicksal wird als das „allergrößetste Unglück, so ihnen in ihren damahligen jammernswürdigen Zustande begegnen kunte", bezeichnet (S. 122). Sie

[1]) Vgl. Kippenberg S. 54, 60f., 76; Rötteken S. 3 und öfters.

werden schließlich von einem spanischen Schiff aufgenommen, wo ihr weiteres Schicksal sich unserem Interesse entzieht. Die ganze Episode umfaßt nur etwa zehn Seiten. Noch kürzer ist die robinsonadenhafte Episode in der dritten Begebenheit (S. 180 ff.). Diesmal ist Barthelmi, der Held der Erzählung, mit anderen Leuten auf der Insel Blanche, südlich von St. Margarita, an Land gegangen, um Wasser und Holz einzunehmen, verspätet sich aber und erreicht nicht mehr die Schaluppe, die mit seinen Reisegenossen wieder abgefahren ist. Barthelmi nimmt sich vor Verzweiflung fast das Leben, wird aber nach einem Monat durch ein ankommendes Schiff gerettet. Für das System der Insel Felsenburg sind beide Episoden bedeutungslos.

Lebensbeschreibung Joris Pines.[1]
1668/1726.

Der Lebensbeschreibung Joris Pines, die 1726 erschien, liegt eine ältere englische Vorrobinsonade zu Grunde, die mit dem Datum des 27. Juni 1668 zum ersten Male unter dem Titel The Isle of Pines in London erschien. Als ihr Verfasser nennt sich Henry Cornelius van Sloetten, hinter welchem Namen sich der auch sonst bekannte englische Schriftsteller Henry Nevil (1620—1694) verbirgt.[2] Noch im selben Jahre 1668 kamen bereits mehrere deutsche Übersetzungen der Isle of Pines zu Tage, von denen nach dem Urteil Hippes die Hamburger die zuverlässigste ist.[3] Neben ihr muß ein bisher unbekannter Nürnberger Einblattdruck[4]) aus

[1]) Vgl. Ruge S. 71 f., Kippenberg SS. 52 f., 70, 77, 80, 91, 95, Stavermann S. 49 ff., Th. J. J. Arnold in der holländischen Zeitschrift De Navorscher, XXXIX (1889) S. 470 ff. und XLII (1892) S. 251 ff.; besonders: M. Hippe, „Eine vor-Defoesche englische Robinsonade (Englische Studien Bd. 19 (1893), S. 66 ff.) nebst eingehender Bibliographie (ebendort S. 94 ff.).

[2]) Vgl. Hippe S. 71.

[3]) Vgl. Hippe S. 68 ₁. Ihr Titel lautet: „Vorbild der ersten Welt, Das ist: Wahrhafftige Beschreibung eines neu-erfundenen Eylandes, genannt Das Pineser-Eyland... Hamburg im Monat Augusti, Anno 1668 (vgl. Hippe S. 99 Nr. 10).

[4]) Das Blatt mißt 30,5:38,8 cm; der Titel lautet: „Eigentliche Contrafractur und Abbildung eines Englischen Schiffes / so nahe der Insul Pines / An. 1589. Schiffbruch erlitten / wovon nur 5. Personen sich salviret und zu Lande kommen / n achfolgends besagte Insul Pines / angebauet / bewohnet / und sich mercklich vermehret / daß ihrer in wenig Jahren in die 1789 Personen worden seynd / biß

demselben Jahre unserer Betrachtung zu Grunde gelegt werden, in dem die Darstellung der Geschichte in einigen Punkten abweicht. Dieser Einblattdruck war auch Hippe noch nicht bekannt.[1]) Schließlich kommt dann die Bearbeitung von 1726 selbst in Betracht.[2])

Nach der den verschiedenen Versionen zu Grunde liegenden Erzählung wird Joris Pines, der Buchhalter eines englischen Kaufherrn, mit dessen Tochter, zwei Dienstmädchen und einer Mohrin bei einem Schiffbruch in der Nähe der großen Insel St. Laurentii (Madagaskar) an eine unbewohnte felsenreiche Insel geworfen. Daß die Schiffbrüchigen ihren Aufenthalt als Exil oder Asyl auffassen, kommt nicht weiter zum Ausdruck. Auf keinen Fall bedeutet die Insel ihnen ein Asyl vor dem sittlichen Tiefstand in Europa, noch wirkt ihr Schicksal auf sie selbst im Sinne einer sittlichen Vertiefung, wie auf Defoes Robinson, noch weniger beherrscht Joris Pines und die Seinen die tiefe Sittlichkeit des Albert Julius. Vielmehr möchte man umgekehrt urteilen, daß die Entfernung von der übrigen menschlichen Gesellschaft in ihnen gewisse ethische Hemmungen aufhebt; so erzählt Pines: „wie wir uns in aller Freiheit sahen, so thaten wir nach unserer Begierde, weil uns alle Hoffnung nach Hause benommen war".[3]) Die Folge ist, daß Pines mit allen vier Frauen bald in Polygamie lebt. Nach dem Nürnberger Einblattdruck ordnet er freilich an,

---

sie allererst in verwichnen 1667. Jahr durch ein Niederländisches Schiff erfunden und entdecket worden". Unter dem Titel stehen zwei, die ganze Breite des Blattes füllende Kupfer von 9 cm und 7,5 cm Höhe übereinander. Der erste stellt den Schiffbruch, der zweite die Ankunft des niederländischen Schiffes dar. Unter den Holzschnitten folgt in drei eng gedruckten Spalten eine Darstellung der Geschichte der Schiffbrüchigen in der dritten Person, während das englische Original und die bekannten Übersetzungen sich als Selbsterzählung des Helden geben. Unter dem Text steht: „Zufinden bey Johann Hoffmann / Kunsthändlern in Nürnberg". Das Erscheinungsjahr geht nur aus dem Titel hervor. Ein Exemplar des Blattes ist jetzt dem Exemplar der Hamburger Übersetzung im Besitz der Reichsgräflich Hochbergschen Majoratsbibliothek in Fürstenstein in Schlesien beigefügt. Einen anderen Einblattdruck in Folio, der Hippe nicht bekannt ist, erwähnt Ullrich in der Ztschrft. f. vergl. Lit.-Gesch. N. F., VI, S. 264.

[1]) Daß noch andere, ihm nicht bekannte Drucke vorhanden gewesen sein müssen, glaubt Hippe selber (Vgl. bei ihm SS. 86 und 91).

[2]) Vgl. Hippe S. 89f. und 101.

[3]) Hamb. Ausgabe, Blatt 4 verso.

daß nur seines früheren Herren Tochter „seine recht Frau, die andern aber gleichsam seine Kebsweiber“ seien. Haben die Verschlagenen ihren Aufenthalt wirklich als ein Exil empfunden, wovon wie gesagt nichts verlautet, so bekennt Pines jedenfalls, nachdem die eheliche Gemeinschaft für alle fünf Verschlagenen hergestellt ist, und er auch von allen vier Frauen Nachkommen hat: „Wir waren nun mit unserm Zustand sehr wol vergnügt“.[1]) Soweit diese Zufriedenheit geschlechtlich bedingt ist, erinnert sie an die gleichen Voraussetzungen in der Insel Felsenburg. Auch das Motiv der Blutschande taucht im Originalpines bereits auf, wenn auch nicht als Problem, wie bei Schnabel. Entsprechend der größeren sittlichen Unbedenklichkeit wird die Blutschande von Pines und seinen Frauen unter ihren Kindern nicht gefürchtet, sondern geduldet, erst unter den Enkeln wird sie verboten.[2]) Nach der Bearbeitung von 1726 wird die Polygamie selbst in dieser Generation noch erlaubt. Davon weiß die Hamburger Ausgabe von 1668 nichts, während auf dem Nürnberger Einblattdruck die Vielweiberei bereits unter den Kindern des Pines vermieden wird, indem es dort heißt: „Als in zwischen theils Kinder erwachsen, verheyrathete er je zwey und zwey zusammen und versetzte sie an die Oberseiten der Insul, jedes Paar besonders, damit sie einander nicht beschwerlich seyn möchten“. Von der Abgeschlossenheit, die für das System der Insel Felsenburg so charakteristisch ist, ist in der Insel Pines nicht die Rede. Wenn der Held aus der Frühzeit seines Aufenthalts mit seinen vier Frauen auf der Insel berichtet: „Weiln auch die Hoffnung, in unser Vaterland zu kommen, gantz verschwunden, so verbunden wir uns eydlich unter einander, daß kein Theil den andern, auch diesen Platz nicht verlassen solte“,[3]) so erklärt sich dieses Auswanderungsverbot doch niemals aus Motiven, wie sie in der Insel Felsenburg dergleichen bestimmen. Auf keinen Fall liegt für Joris Pines die Absicht vor, seinen Aufenthaltsort und das, was sich dort begeben hat, geheim zu halten, da er vielmehr seine Selbsterzählung mit den Worten schließt: „Ich gab diese Erzehlung, ... an meinen ältesten Sohn..., so einige Fremde nach der Zeit hieher kommen möchten, solche ihnen

---

[1]) Hamb. Ausgabe, Blatt 5 verso.

[2]) Vgl. Hamb. Ausgabe, Blatt 6 recto Bearbeitung von 1726, S. 45.

[3]) Hamb. Ausgabe, Blatt 5 verso.

zu zeigen und eine Copey darvon zu geben, damit unser Nahme auff Erden nicht gar versterben möchte".[1])

Trotzdem die utopistische Idee in der Fabel der Insel Pines sozusagen latent war, hat sich der englische Verfasser, dem die Übersetzer folgen, den Gedanken, auf der Insel und unter den Nachkommen des Joris Pines vor der Phantasie des Lesers einen Idealstaat entstehen zu lassen, doch entgehen lassen.[2]) Erst der Verfasser der deutschen Bearbeitung von 1726 hat dieses dankbare Motiv aufgenommen, indem er den Helden vor seinem Tode seinen Kindern Gesetze geben und in diesen die Einrichtung eines Idealstaates treffen läßt, „jedoch wurden auch diese Gesetze", heißt es, „so wenig als das väterliche Testament von den Pines Nachkommen gehalten" (S. 50). Das Ideal schlägt sogar völlig in sein Gegenteil um. Es wird infolgedessen immer zwischen der Anlage zum neuen Joris Pines und der zu dieser idealen Anlage im Widerspruch stehenden Durchführung unterschieden werden müssen. Der ideale Gedanke in der Anlage zeigt viele auffallend ähnliche Züge mit dem, der in Schnabels Roman zur Ausführung gelangt, sowohl was die sittlichen Beweggründe betrifft, als die Maßregeln, die sich aus diesen ergeben. Erstere kommen freilich nur in der Vorrede klar zum Ausdruck. Die Insel erscheint hier als ein Asyl vor den hergebrachten Verfolgungen unter den Christen und im Gegensatz zu diesen als eine Stätte der Eintracht und des Friedens. Es entspricht dem, wenn Pines in einem Briefe an seine Söhne schreibt: „Ich habe ... befohlen, daß ihr als Brüder und Freunde in einem Hause leben sollet. Auff diese und keine andere Art wird euchs wohl gehen" (S. 322). Der sittliche Gegensatz zu Europa kommt noch besonders zum Ausdruck, indem in einer eingeschobenen Erzählung unter dem Titel „Das Leben und Wandel des Europäischen Jungfer Ordens" die Unsittlichkeit in Europa als abschreckendes Beispiel geschildert wird. Dieser Gegensatz führt wie in der Insel Felsenburg auch in der Anlage zum neuen Joris Pines zu einem Abschluß gegen die Außenwelt, wenn er auch nicht, wie bei Schnabel, zu einem System für den Aufbau des Romans wird. Unter den Gesetzen, die Pines seinen Nachkommen hinterläßt, heißt es: „Pines Eyland soll mit niemand in

[1]) Vgl. Hamb. Ausgabe, Blatt 6 verso.

[2]) Vgl. Hippe S. 72f.

der gantzen Welt Correspondenz noch Bündniß halten" (S. 50). Hernach wird das dahin eingeschränkt, daß Pines den Seinen befohlen habe, „keine fremde Völker, außer diejenigen, so ihre Sprache redeten, zu dulden" (S. 321). Schließlich wird aber der Entschluß strenger Abgeschlossenheit ganz durchbrochen, indem der Bearbeiter jene Überlieferung der Versionen des siebzehnten Jahrhunderts aufrecht erhält, nach der Pines selbst angeordnet habe, seine Aufzeichnung europäischen Ankömmlingen zugänglich zu machen, damit sich die Kunde von ihm und seinem Geschlecht in Europa erhalte (S. 325). Zur Aufrechterhaltung des inneren Friedens hat Pines den Kommunismus eingeführt (S. 398). Er hat auch eine dem Modewesen entgegen gerichtete, auf Einfachheit dringende Kleiderregel erlassen (S. 321). Die äußere Ordnung der Dinge wird nicht durch eine Verfassung verbürgt, wie Schnabel sie mit Vorliebe als eine Republik bezeichnet, sondern Pines hat seinen ältesten Sohn Peter zum absoluten Herrn eingesetzt (S. 46).

Dem mehr angedeuteten als ausgeführten Ideal des Joris Pines entsprechen die Verhältnisse auf der Insel nach seinem Tode in keiner Weise, und da diese späteren Zustände den größten Teil der Bearbeitung ausmachen, so kann man wohl sagen, daß vielmehr sie als das utopistische Ideal den Gegenstand des Buches ausmachen. Dem Verfasser fehlte entschieden die sittliche Kraft, das von ihm nur angedeutete Ideal zur Durchführung zu bringen, und die überlieferte Fabel vom Schicksal des Joris Pines mit der laxen Polygamie war wohl auch kein gesunder Boden, darauf ein sittlich besonders entwickeltes System aufzubauen. Es heißt einmal charakteristischerweise, Pines habe unter seinen Nachkommen die Vielweiberei nicht verbieten können, nachdem er sie selbst geübt habe (S. 45 ff.). Wenn schon die Versionen des siebzehnten Jahrhunderts den Eindruck erwecken, als seien für die Verschlagenen durch die Entfernung von der übrigen menschlichen Gesellschaft die ethisch-sozialen Hemmungen aufgehoben, so scheint gerade dieser Zustand den Verfasser der Bearbeitung von 1726 besonders angezogen zu haben, nicht ohne inneres Behagen, auf der Pines-Insel ein Schlaraffenland der Unsittlichkeit entstehen zu lassen. Die eingeschobene Erzählung vom europäischen Jungfernorden, die allein 270 Seiten umfaßt, ist ihm offenbar eine willkommene Gelegenheit, unter

dem Deckmantel des abschreckenden Beispiels seiner sittenlosen Phantasie die Zügel schießen zu lassen. Die Zustände, die in dieser Erzählung zur Darstellung kommen, stehen aber bei der weiteren Durchführung des Romans auch nicht im Gegensatz zu denen auf der Insel, da die Pineserinnen angeblich die Absicht ihres Stammvaters mißverstehen und sich die Erzählung nicht zur Warnung, sondern zum Vorbild dienen lassen (S. 52). Die Lebensanschauung in der Erzählung entspricht dabei durchaus der in den Geschichten der Insel Felsenburg, nur daß das Wesen der Kabale noch um einen Grad krasser in Erscheinung tritt. In der Regel des Ordens, zu dem sich die galanten Damen der Erzählung zusammengeschlossen haben, heißt es:

„Untreu und arge List, Betrug und Büberey,
„Verstellung, Tugend-Schein, und was an Boßheit sey,
„Solt ihr von Jugend an stets lernen und verstehn" (S.122);

und einer Galanten, die sich um die Aufnahme in den Orden bewirbt, wird erklärt: „Wenn ihr bey uns eine vollkommene Ordens-Jungfer werden wollet, so müsset ihr ... vor allen listig in eurem Thun, artig in der Vollführung, tückisch in euren Hertzen, unergründlich in euren Gedanken, betrüglich in euren Angeben, falsch in euren Reden und sonst gantz verstellt in den Fürnehmen und Vollstrecken von Haß, Liebe und Tugend und Untugend seyn. Ein Bubenstück, je mehr es gottlos ist, wenn es nur mit verdeckter List angefangen, wird von uns allen als eine Sache gepriesen, welche des größten Lobs werth ist" (S. 113). Von dem Leben auf der Insel kann man sich danach eine Vorstellung machen. Schon unter Pines' Söhnen herrscht nur Zank und Streit, das eitle Modewesen findet Eingang, die Galanterie mit allen ihren üblen Begleiterscheinungen ist in vollem Schwung (S. 326 f.). Von Kommunismus ist gar nicht mehr die Rede (SS. 46 f., 405 f.). Der Diebstahl gilt als eine „große Kunst und Geschicklichkeit" (S. 400). Der König Peter liebt das Geld so sehr, daß er die zum Tode Verurteilten gegen Bezahlung laufen läßt (S. 346). Die Abgeschlossenheit nach außen würde unter solchen Verhältnissen allen tieferen Sinn verloren haben. Einer der Söhne des Joris Pines geht nach Südland (Australien), mit den Portugiesen und Südländern steht die Insel in Handelsbeziehungen (SS. 417, 424).

Soll das Ergebnis der Untersuchung des Joris Pines zusammengefaßt werden, so läßt sich ein solches nicht allgemein aussprechen. Man muß die drei Stadien dieser Robinsonade unterscheiden, einmal das der Originalfassung von 1668, zweitens das der ursprünglichen utopistischen Anlage und drittens das der zu dieser Anlage durchaus im Widerspruch stehenden Ausführung der Bearbeitung von 1726. Bei der Originalfassung muß die Frage nach Asyl und Abgeschlossenheit im Sinne der Insel Felsenburg verneint werden; dagegen beschäftigt den Verfasser das geschlechtliche Moment bei der verschiedenen Zahl von Männern und Frauen unter den Verschlagenen als Problem, wenn dieses Problem auch nicht wie bei Schnabel Motiv wird, den Blick nach außen zu richten, sondern eine interne Lösung findet. Als Problem taucht auch die Blutschande bereits auf, findet aber eine Lösung, die für Schnabel niemals vorbildlich werden konnte. Das geschlechtliche Motiv erscheint in der Anlage und in der Ausführung der Bearbeitung von 1726 unverändert. In der Anlage taucht dann aber das Gesellschaftsproblem im Sinne eines utopistischen Ideals auf. Der Gedanke eines Asyls vor den Verfolgungen des politischen Menschen tritt so klar hervor, daß Schnabel diesen Gedanken, nachdem er im neuen Joris Pines einmal ausgesprochen war, nur aufzunehmen und auszuführen brauchte. Ebenso deutlich taucht in der Anlage mit dem Gedanken des Asyls auch bereits der einer planmäßigen Abgeschlossenheit auf. In der Ausführung geht dann aber der Charakter des Asyls und der Abschluß gegen die Außenwelt wieder gänzlich verloren. Wir müssen aber annehmen, daß sowohl von der Auffassung des geschlechtlichen Momentes als eines Problems, als besonders von den Aussichten, die sich in der nicht durchgeführten Anlage der Bearbeitung von 1726 boten, Schnabel die größte Anregung zu dem System seines Romans erfahren hat, zumal aus der Vorrede der Insel Felsenburg hervorgeht, daß Schnabel den Joris Pines in seinen verschiedenen Fassungen genau gekannt hat. Auch die technische Gegenüberstellung von Ideal und Wirklichkeit in Haupt- und Nebenhandlung, welch letztere in der Form der eingefügten Erzählung auftritt, scheint Schnabel vom neuen Joris Pines übernommen zu haben.

Der Englische Einsiedler Philip Quarll.[1]) 1727/1728.

Der Englische Einsiedler erschien 1728 in Hamburg[2]) als Übersetzung eines englischen Originals von 1727. Philip Quarll, der Held dieser Robinsonade, ist allein auf eine Insel an der kalifornischen Küste verschlagen, empfindet seinenAufenthalt aber nicht in dem Maße wie Robinson Crusoe als Exil. Nur gelegentlich tauchen schwermütige Stimmungen aus diesem Grunde in ihm auf (S. 215). Er schaut keineswegs planmäßig nach Schiffen aus, die ihn erlösen könnten, ist allerdings sehr niedergeschlagen, als ein solches vergeblich sich bemüht, mit ihm in Verbindung zu treten (S. 296f.). Die Grundstimmung, die sein Gemüt beherrscht, ist die, ein Asyl gefunden zu haben, allerdings nicht, wie die Felsenburger, ein Asyl vor den Kabalen der Menschen in Europa, da Quarll weniger unter der Verfolgung der Menschen, als unter der Verfolgung eines mißgünstigen Verhängnisses zu leiden gehabt hat. Deshalb ist er glücklich und von Dankbarkeit erfüllt, daß die göttliche Vorsorge ihn auf seiner glückseligen Insel mit einem so guten Auskommen versehen hat, das ihn aller weiteren Sorgen enthebt. Wir hören schließlich: „Er nahm das Plaisir und Vergnügen, so ihm sein glückseeliger Stand an die Hand gab, zu seinem Genusse an, und verbannte gantz und gar alle Gedancken und Verlangen aus seinem Hertzen, dieses in Possession habende geseegnete Land jemahls wieder zu verlassen“ (S. 293). Als zwei Franzosen an der Insel landen, nicht in der Absicht ihn zu retten, sondern ihn auszurauben, versichert er ihnen, „daß er sehr glücklich und wohl zufrieden auf diesem Lande lebte; auch daß er ein Gelübde gethan, niemahlen wieder davon zu gehen“ (S. 308). Er bleibt aber auch bei diesem Entschluß, als später sein Landsmann Dorrington ihn entdeckt und auffordert, mit ihm die Insel zu verlassen. „Nein“, antwortet er, „wäre es möglich, daß man mich zum regierenden Kayser des gantzen Erden-Krayses machen wolte, würde ich mich gleichwohl dadurch nicht verblenden lassen, jemahlen mit der Welt mich weiter zu meliren, und bin ich versichert, wenn ihr nur das geringste Merckmal meiner hier ge-

[1]) Vgl. Kippenberg SS. 45, 91, 94.

[2]) Mir stand nur der Nürnberger Druck von 1729 (vgl. Ullrichs Bibliographie S. 121 Nr. 13r) aus der Kgl. Bibliothek in Berlin zur Verfügung, nach dem ich zitiere.

nießenden Glückseligkeit sehen soltet, ihr alsdenn eure vorige Zumuthungen von selbsten unterbrechen würdet" (S. 17). Quarll übergibt Dorrington die Aufzeichnung über seine Erlebnisse, von einer planmäßigen Abgeschlossenheit ist nicht die Rede.

Kippenbergs Lob dieser Robinsonade geht zu weit. Wenn der englische Einsiedler auch hoch über der Lebensbeschreibung des Joris Pines von 1726 steht, so ist doch die mit nichts als Schwachherzigkeit begründete Abkehr von der Welt nicht zu vergleichen mit der starken Sehnsucht, mit der Robinson Crusoe sich aus dem Exil befreit wünscht, oder mit der ganz anders begründeten bewußten Abkehr von der Welt, mit der die Felsenburger sich, von einem neuen Ideal beseelt, zukunftsfreudig in ihrem Asyl abschließen. Im Englischen Einsiedler ist das erste und dritte Buch, die das Robinsonleben Quarlls schildern, bei weitem nicht so gut wie das zweite Buch, in dem Quarlls Erlebnisse in England erzählt werden. Hier zeigte der Verfasser, was er konnte: eine lebendige, Teilnahme erweckende Darstellung der Welt, in der er sich selbst bewegt haben mochte, und die der Welt des Verschlagenen so fremd war, daß er die Gefühle und Stimmungen eines solchen nicht psychologisch wahrscheinlich zu machen vermochte.

Da der asylhafte Charakter der Insel im Englischen Einsiedler anders begründet ist als bei Schnabel, so ergäbe sich aus dieser Robinsonade für das System der Insel Felsenburg nichts, wenn nicht die Motive, die gelegentlich Quarlls Zufriedenheit stören, Interesse erregten, da seine Sehnsucht dann geschlechtlich bedingt ist. Schon früh bekennt Quarll, daß eine Gattin fehle, sein Glück vollkommen zu machen (S. 284f.). Als noch einmal Franzosen an die Insel kommen, um Quarll auszurauben, ihr Anschlag aber fehlschlägt, wird ein Schiffsjunge allein mit einem Boot an Land getrieben, wo er bei der Strandung unter das Boot zu liegen kommt und um Hülfe schreit. Quarll eilt herbei, und da er vernimmt, daß die Stimme des Gestrandeten für einen Mann zu hoch sei, und er daher eine Frau unter dem Boot vermutet, beginnt „sein Geblüt sich zu bewegen und sein Hertz im Leibe zu pochen; Anjetzo, sagte er, wird mein geneigtes Schicksahl mein Glück wollen auf den höchsten Grad der Vollkommenheit setzen, und ich werde eine Gehülffin kriegen" (S. 320). Er ist tief enttäuscht, nur den Schiffsjungen unter dem Boot zu finden, und fühlt sich betrogen, um den „eintzigen Vorwurff,

welcher sein Glück zur Vollkommenheit bringen kunte". In der Nacht beunruhigen ihn sinnliche Träume und täuschen ihm die Anwesenheit der sehnsüchtig erhofften Gefährtin, das „Blendwerk des wesentlichen Plaisirs" vor (S. 324f.). Es sind ganz ähnliche Stimmungen, die Albert Julius erfüllen, da er auf dem Felsen sitzt, bevor er sich mit Concordia vereint hat, nur daß Schnabel alles viel zarter zu sagen weiß. Kaum hören wir, daß Quarll eine Sehnsucht nach Gesellschaft überhaupt hat, seine Sehnsucht ist nur die nach dem Weibe. Der Schiffsjunge rettet sich hernach wieder durch Schwimmen auf ein vorbeisegelndes Schiff. Der Mangel seiner Gesellschaft bedeutet für Quarll keinen Verlust. Dieser huldigt einem Ideal der Resignation. In keiner anderen Robinsonade tritt die Stimmung der Weltflucht so stark in Erscheinung. Man könnte vielleicht anstatt von einem Asyl, von einem freiwilligen Exil sprechen; dieses büßt seinen Charakter des Freiwilligen aber gänzlich in dem Augenblick ein, wo das geschlechtliche Moment auftaucht und die ganze Sehnsucht des Einsiedlers nach außen richtet. Man kann das geschlechtliche Moment hier also im Sinne der Insel Felsenburg als eine gefühlsmäßige Durchbrechung des freiwilligen Abschlusses bewerten.

Die Begebenheiten des Herrn von Lydio.[1]
1730.

Die Begebenheiten des Herrn von Lydio erschienen in drei Teilen, von denen nur der erste 1730 noch vor dem ersten Bande der Insel Felsenburg herauskam. Der zweite Teil erschien 1731, der dritte 1734.[2] Der Verfasser nennt sich Selimenes. Nach Ullrich[3] versteckt sich hinter diesem Schriftstellernamen Johann Michael Fleischer. Sowohl der erste wie der dritte Teil des Romans enthält eine robinsonadenhafte Episode. Im ersten Teil ist dem Herrn von Lydio seine Braut Sylvia von seinem Nebenbuhler, dem alten Oberst von Duras, mit Gewalt entführt worden. Lydio verfolgt diesen Vertreter der Kabale im Roman, um ihm seinen Raub

[1]) Vgl. Kippenberg SS. 54f, 57 ff., 70, 74f., 77, 91; Rötteken SS. 4f., 7ff., 13.

[2]) Mir stand nur ein Exemplar der dritten Auflage von 1754 aus der Stadtbibliothek in Bremen zur Verfügung (vgl. Ullrichs Bibliographie S. 124f., Nr. 15b), nach dem ich daher allein zitieren kann.

[3]) Vgl. Ullrichs Bibliographie S. 125.

zu entreißen. Auf der Fahrt nach Korfu erleidet Lydio Schiffbruch und gelangt allein an eine unbewohnte Insel. Seine Gelassenheit, die beim Untergang des Schiffes sehr gepriesen wurde (S. 138), gerät bald ins Wanken; denn wie wohl auch ihm die fruchtbare Insel als ein irdisches Paradies vorkommt, so ist er doch sehr betrübt, sein Leben so einsam und ohne Gesellschaft zubringen zu sollen (S. 141); doch heißt es: „Sein Gemüth war so edel, und er in seiner Religion dergestalt fundiret, daß er seine aufsteigende Affecten immer wiederum dämpfften und sein dann und wann unruhiges Gemüthe zu frieden stellete" (S. 151). Eines Tages nimmt er zwei Schiffe in der See wahr, die einander bekämpfen. Er hofft „durch diese Occasion befreyet" zu werden, und ist in seinem Gemüt ganz verwirrt, als die Schiffe am anderen Morgen verschwunden sind (S. 156ff.). Er hält eifrig nach neuen Schiffen Ausschau, errichtet ihnen zum Zeichen eine Fahne und unterhält nachts ein Feuer (S. 159f.), und wenn er sich auch immer wieder mit Gelassenheit in sein Schicksal findet, so bleibt die Insel für ihn doch ein Exil, und da sie durch Erdbeben zerstört, und er auf einer Scholle an bewohntes Land getrieben wird, so faßt er das als eine Rettung auf, trotzdem er an der Küste in Sklaverei gerät. Wie Robinson hat er denn auch vorher immer nur die Barbaren gefürchtet (SS. 142 und 159). Für das System der Insel Felsenburg ergibt sich also aus dieser Robinsonade nichts.

Der Vollständigkeit halber sei gestattet, mit wenigen Worten noch auf die Robinsonade des dritten Teils aus dem Jahre 1734 einzugehen. Fernando und Leonore, ein Diener und ein Mädchen des Herrn von Lydio, sind bei dem Schiffbruch ihres Herrn auf eine andere Insel verschlagen worden. Sie sind zunächst voll Freude, an einen „so wüsten Ort" nicht einsam, sondern in Gesellschaft gelangt zu sein (S. 108f.). Als sich Spuren von Bewohnung zeigen, erfüllt die Verschlagenen einerseits „Hoffnung bey Menschen zu kommen", andererseits Furcht vor Gefangenschaft. Letztere wird ihnen aber genommen, als sie eine Inschrift finden, die von einem älteren Robinson stammt und sie versichert, daß sie keinerlei Gefahr von wilden Tieren oder Barbaren zu gewärtigen haben (S. 112). Von einem Hügel erkennen sie den Inselcharakter des Landes, und es heißt: „Wir machten uns darüber vielerley schwermüthige Gedancken, weilen nicht unbillig zu befürchten ware, daß so leicht nicht davonzukommen seyn würde; indem vielleicht keine Passage vor-

bey fiele und hinfolglich niemand anlandete" (S. 111). Die Insel ist wie die Insel Utopia des Thomas Morus von halbmondförmiger Gestalt. Wiewohl Fernando und Leonore sich nun mit der Hinterlassenschaft ihres verstorbenen Vorgängers sehr wohl einrichten, so bleibt die Insel für sie doch unbedingt ein Exil. Sie schauen eifrig nach Schiffen aus und treffen alle Anstalten, sich solchen bemerkbar zu machen. (S. 122ff.). Nach drei Jahren werden sie dann auch von einem Schiff entdeckt und aufgenommen. Fernando spricht von „Rettung", von „Erlösung" (SS. 127 und 130). Wiewohl Fernando und Leonore auf ihrer Insel kein Asyl gefunden haben, so zeichnet diese Robinsonade doch ein Zug idyllischer Stimmung vor anderen Robinsonaden aus. Vielleicht hat hier der erste Band der Insel Felsenburg bereits seinen Einfluß ausgeübt. Trotzdem Fernando mit Leonore drei Jahre allein auf der Insel lebt, spielt das geschlechtliche Moment in dieser Robinsonade gar keine Rolle. Erst nach der Rettung entdeckt Fernando, daß er Leonore liebt (S. 135), die er auf der Insel nur einmal gemütvoll „meinen lieben getreuen und geheimden Rath Leonore" genannt hat (S. 125).

Bei einer Zusammenstellung der Ergebnisse aus den Untersuchungen der einzelnen Robinsonaden fällt zunächst auf, daß keines der Motive, die aus der Analyse der „Insel Felsenburg" für deren System als wesentlich gefunden worden sind, im „Robinson Crusoe" vorhanden ist, daß aber auch in keiner anderen Robinsonade sämtliche drei Motive in einem sich gegenseitig bedingenden Zusammenhang stehen, der ein System darstellt, auf dem sich wie in Schnabels Roman alles aufbaut. Ebenso fällt es aber auch auf, daß alle drei Motive wenigstens im Keim dennoch einmal vorhanden sind, nämlich in der nicht zur Durchführung gelangten Anlage der Neubearbeitung des „Joris Pines" aus dem Jahre 1726. Asyl und Abschluß sind hier zwar verknüpft, das geschlechtliche Problem steht dagegen ohne Zusammenhang mit diesen beiden Motiven frei da.

Der Gedanke des Asyls taucht außer in der Anlage des neuen „Joris Pines" nur noch im „Französischen Robinson" auf, wo er unter dem Eindruck der Verfolgungen, die die Verschlagenen in der Welt zu erdulden haben, ergreifend zur Darstellung gelangt. Wenn wir bedenken, daß der „Französische Robinson" auf Übersetzung

beruht, der Gedanke des Asyls in der Anlage der deutschen Bearbeitung des „Joris Pines“ aber nicht zur Durchführung kam, vielleicht auch weniger mit dem robinsonadenhaften Charakter des Romans als mit utopistischen Absichten des Verfassers zusammenhängt, dann können wir wohl sagen, daß in keiner deutschen Robinsonade — von der Vorrobinsonade im „Simplicissimus“ wird noch die Rede sein — vor der „Insel Felsenburg“ die Auffassung der Insel als eines Asyls erscheint. Nie ist sie den Helden des Romans ein Gegenstand der Sehnsucht. Allen ist sie ein Exil, ein Ort, von dem die Sehnsucht sich abwendet. In diesem Punkte stimmt das Ergebnis unserer Ermittelungen durchaus mit denen Röttekens gegen Kippenberg überein.

Das Motiv des Abschlusses gegen die Außenwelt begegnete uns außer in der Anlage zum neuen „Joris Pines“ in keiner einzigen Robinsonade. Dadurch wird der Verdacht verstärkt, daß die Erscheinungen in der Anlage zum neuen „Joris Pines“ in der Tat nicht dem Roman als Robinsonade, sondern utopistischen Vorstellungen des Bearbeiters zuzuschreiben sind. Die Untersuchung der Utopien wird darüber erst volle Klarheit schaffen können.

Zu eingehenderer Betrachtung nötigt das geschlechtliche Moment. Es ist von den drei Motiven der „Insel Felsenburg“ in den voraufgehenden Robinsonaden am häufigsten vertreten, fehlt aber doch zweimal gerade da auffallenderweise, wo es am ersten erwartet werden dürfte: im „Schwedischen Robinson Gustav Landcron“ und in den „Begebenheiten des Herrn von Lydio“. Kippenberg meint, daß Schnabel gerade aus dem einsamen Zusammenleben eines Mannes mit einer Frau im „Gustav Landcron“ die Anregung zur Schilderung der Beziehungen zwischen Albert und Concordia erhalten habe. Aber gerade die so nahe liegenden, bedeutungsvollen Folgen dieser Vereinigung, die eheliche Verbindung mit dem sofort auftauchenden geschlechtlichen Problem der Blutschande unter der Nachkommenschaft fand Schnabel doch eben nicht im „Schwedischen Robinson“, sondern ganz andere Robinsonaden wurden in dieser Beziehung bedeutungsvoll.

Betrachten wir zunächst die Stellung des geschlechtlichen Motivs zu den beiden Motiven des Asyls und des Abschlusses, so ist die Verbindung, durch die Schnabel es mit jenen verknüpft,

unter den Robinsonaden nicht vorgebildet, da der freiwillige Abschluß überhaupt nur in der Anlage zum neuen „Joris Pines" auftaucht, wo das geschlechtliche Motiv zu diesem aber in keiner ursächlichen Beziehung steht.

Zweimal wird das Geschlechtliche aber bereits allein zum Motiv dafür, daß sich die ganze Sehnsucht der Verschlagenen nach außen richtet, nämlich zweimal, wo die Verschlagenen sonst keinerlei Ursache sehen, mit ihrem Zustand unzufrieden zu sein: im „Französischen Robinson" und im „Englischen Einsiedler Philip Quarll". In ersterem führt diese Sehnsucht des Geschlechts dann auch tatsächlich dazu, daß die Verschlagenen das Asyl, das sie auf der glücklichen Insel gefunden haben, aufgeben.

Im „Französischen Robinson" und im „Philip Quarll" sind die Verschlagenen einerlei Geschlechts. In anderen Robinsonaden wird das Geschlechtliche dagegen bereits als Problem aufgeworfen für den Fall einer ungleichen Zahl Verschlagener beiderlei Geschlechts, ohne daß dann freilich das geschlechtliche Moment eine extensive Tendenz wie im „Französischen Robinson" und im „Philip Quarll" ausübt. Das Problem ist dann vielmehr eine rein interne Frage des Zusammenlebens. Die Verbindung dieses Problems mit einer Wirkung nach außen ist Schnabels Neuschöpfung. Zuerst erscheint das Problematische im Verhältnis der beiden Geschlechter bereits im Original-Pines von 1668, wo dann freilich das geringe ethische Feingefühl des Verfassers das Mißverhältnis der Geschlechter nicht lange Problem bleiben läßt, sondern die Polygamie kurzer Hand vollzogen wird. Steht hier nur ein Mann vier Frauen gegenüber, so begegnet uns der Kampf der Männer um das einzige Weib, wie Schnabel ihn wiederholt, vor ihm im „Teutschen Robinson", wo der Trompeter Osofur mit dem Mönch Capernoster und Stichire in einen Streit gerät, in dem der böse Osofur die Rolle Lemelies in der „Insel Felsenburg" spielt. Hat Kippenberg auf diese Beziehung Schnabels zum „Teutschen Robinson" schon hingewiesen, so läßt er doch ganz unerwähnt, daß eine ganz ähnliche Situation schon viel früher in Grimmelshausens „Simplicissimus" auftaucht, und das nötigt uns, jetzt zu dieser ältesten deutschen Vorrobinsonade Stellung zu nehmen.

Simplicius wird bei einem Schiffbruch zusammen mit dem Zimmermann Simon Meron auf eine unbewohnte Insel verschlagen,

an der nach ihnen noch eine schiffbrüchige Abessinierin landet. Das geschlechtliche Problem des Zusammenlebens dieser drei taucht sehr bald auf. Vertritt bei Schnabel Lemelie das böse Prinzip, so erscheint bei Grimmelshausen „der leidige Teufel in Gestalt der Abyssinierin". Diese bestimmt Simon dazu, sich zum alleinigen Herrn der Insel zu machen (S. 265),[1]) ein Gedanke, der in Lemelie genau wiederbegegnet, und bestimmt ihn, Simplicius aus dem Wege zu räumen, weil es „ohnmüglich, daß sie eine friedsame Ehe miteinander haben können, wann noch ein Unverheurather neben ihnen wohnen solte". Simon ist bereit, Simplicius ins Meer zu werfen, und es wird beschlossen, daß er ihn „hinterrucks oder im Schlaf mit seiner Axt erschlagen solte" (S. 265f.): man denke an van Leuvens Tod! Auch das Problem der Blutschande unter der Deszendenz der ehelich verbundenen Verschlagenen, das vor der „Insel Felsenburg" nur noch im „Joris Pines" aufgeworfen wird, beschäftigt den Verfasser des gleichzeitigen „Simplicissimus" bereits. Zwar fällt das Wort „Blutschande" nicht geradezu, aber auch unausgesprochen beherrscht es doch eine Erörterung zwischen Simon und der Abessinierin; diese meint, es wäre freilich besser, wenn sie anstatt Simon den alten Simplicius heiratete; denn, wenn sie mit diesem eine Tochter bekomme, dann fände diese immer noch in dem jüngeren Simon einen Mann. Unausgesprochen liegt darin, daß, wenn sie Simplicius beseitigen, ihre eigenen Kinder dann nur noch untereinander heiraten könnten (S. 265). Die Lösung ist im „Simplicissimus" eine gewaltsame. Als der Held des Romans über die Speisen und seine Tischgenossen das Kreuzeszeichen macht, verschwindet die Abessinierin als Verkörperung des Teufels und hinterläßt nur einen grausamen Gestank. Simplicius und der Zimmermann bleiben allein, bis letzterer stirbt. Von Simplicius hören wir noch mehreres in der Relation des holländischen Schiffkapitäns Jean Cornelissen.

Der Kapitän landet an der Kreuzinsel des Simplicius, überredet diesen aber vergebens, mit ihm die Insel zu verlassen. Simplicius befindet sich also in keinem Exil, zum wenigsten in keinem unfreiwilligen. Die Gründe, weshalb Simplicius nicht mehr unter Menschen zu kommen wünscht, entsprechen dem Mißtrauen der Felsenburger vor den Kabalen, vor dem Mangel an

[1]) Ich zitiere nach Tittmanns Ausgabe: Deutsche Dichter des siebzehnten Jahrhunderts (Brockhaus), Bd. VIII.

sozialer Rücksichtnahme des politischen Menschen in Europa. Als Simplicius wahrnimmt, daß die Gelandeten seine Hütte zerstört haben, faßt er das so auf, als ob Gott dies zugelassen habe: „Vielleicht ihm zu erkennen zu geben, wieweit er sich der Gegenwart und Beiwohnung der Menschen, vornehmlich aber der Christen, und zwar seiner europäischen Landsleute zu erfreuen" (S. 289). Er sagt: „So lang er bei den Menschen in der Welt gewesen, hätte er jeweils mehr Verdruß von Feinden als Vergnügungen von Freunden empfangen ... hätte er hier keine Freund, die ihn liebten und bedienten, so hätte er doch auch keine Feinde, die ihn haßten" (S. 293). Er spricht nicht nur von den Gewalttätigkeiten des Krieges, sondern läßt deutlich durchblicken, daß es nach dem Friedensschluß mit der Verfolgung der Menschen untereinander nicht besser geworden sei: „daß je einer durch Unterdruckung des andern sich groß zu machen offentlich praktizirt, dabei dann kein List, Betrug und politische Spitzfindigkeit gesparet wird". Er fragt: „Solte ich nun wieder zu solchem Volk verlangen?" (S. 292) und betont dagegen: „Hier ist Fried, dort ist Krieg ... hier ist eine stille Einsame ohne Zorn, Hader und Zank, eine Sicherheit vor eitlen Begierden, eine Vestung wider alles unordentliches Verlangen, ein Schutz wider vielfältige Strick der Welt und eine stille Ruhe, darinnen man dem Allerhöchsten allein dienen, seine Wunder betrachten und ihn loben und preisen kan" (S. 291). So tritt denn freilich im „Simplicissimus" zu der Vorstellung von dem Asyl vor den Nachstellungen der anderen die von dem Asyl vor den eigenen Versuchungen in der bösen Welt und gibt Grimmelshausens Roman jenen entsagenden Zug, der dem Schnabels fremd ist und unter den Robinsonaden ähnlich höchstens im „Englischen Einsiedler Philip Quarll" begegnet.

Bobertag, der nach Echtermeyer[1]) zuerst wieder auf die Robinsonade im „Simplicissimus" hingewiesen hat, betont denn auch einen grundlegenden Unterschied zwischen Grimmelshausen und der ganzen Robinsonadenliteratur. Er sagt, daß das Zurückgehen auf menschliche Urzuständlichkeit in den Robinsonaden sich auf das im Zeitgeist liegende Mißtrauen gegen die Tüchtigkeit der gegenwärtigen Kulturverhältnisse überhaupt und nicht zuletzt auch auf die Unzufriedenheit mit den kirchlichen Zuständen gründe und als solches ein Ausfluß der modernen Aufklärung sei, bei Grimmels-

[1]) Vgl. Hallische Jahrbücher 1. Jhrg., Leipzig 1838, Spalte 431.

hausen dagegen auf christlich-ascetischer Weltflucht beruhe. Simplicius' Abneigung gegen die Welt sei im Grunde dieselbe wie die eines mittelalterlichen Anachoreten und trage daher keine Spur von der modernen Aufklärung in sich.[1]) Man kann diese Ansicht Bobertags unwidersprochen lassen und braucht darum doch einen Einfluß Grimmelshausens auf Schnabel nicht in Abrede zu stellen. Schnabel wird nicht gleich dem modernen Gelehrten nach den tieferen Beweggründen im „Simplicissimus" geforscht haben. Er sah, daß Simplicius auf seiner Insel ein Asyl gefunden habe und jedenfalls auch ein solches vor der Verfolgung unter den Menschen, und sah, daß im „Simplicissimus" schließlich alles in dem Glücksgefühl gipfelt, sich auf der Insel nun „in einen solchen geruhigen friedsamen Stand" versetzt zu sehen (S. 273), und wir begegnen diesem Zug in seinem eigenen Roman wieder.

Das Motiv der Abgeschlossenheit kommt auch im „Simplicissimus" bereits zum vollen Ausdruck. Vor den auf der Insel gelandeten Europäern zieht Simplicissimus sich voll „Mißtrauen" (S. 288) in seine Höhle zurück, die für den Unkundigen ebenso durch Wasser unzugänglich ist (S. 281), wie in Schnabels Roman die ganze Insel dnrch den Wolffgangischen Wasserfall. Dieser wird in Schnabels Roman durch ein Abgraben des Flusses passierbar. Solches Flußabgraben kommt im „Simplicissimus" aus anderen Beweggründen auch vor (S. 270), so daß in der „Insel Felsenburg" die beiden Motive des „Simplicissimus" zu einem vereint zu sein scheinen.[2]) Wichtiger für den Abschluß ist, daß der Kapitän Cornelissen berichtet, Simplicius habe sich von den Gelandeten „wahr, stät, vest und unzerbrechlichen zu halten, bei christlicher Treu und altteutschem Biedermannsglauben versprechen" lassen: „daß wir keinen aus den Unserigen auf der Insul hinterlassen wolten" und „daß wir niemanden weder schrift- noch mündlich, viel weniger durch eine Mappa (Seekarte), kund und offenbar machen wolten, wo und unter welchem Gradu diese Insul gelegen" (S. 287).

---

[1]) Vgl. Abhandlungen der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Cultur. Philosophisch-historische Abtheilung. 1872/73 S. 25f.

[2]) Nach Kleemanns Aufsatz in der Magdeburgischen Zeitung (S. 364) soll die Schilderung des Wolffgangischen Wasserfalls und die der unterirdischen Höhle der Insel Klein-Felsenburg eine phantastische Ausschmückung dessen sein, was Schnabel in der Heimkehle bei Uftrungen gesehen hatte.

Simplicius übergibt dem Kapitän seine ganze Lebensgeschichte, die er in ein Buch von Palmblättern geschrieben hatte „damit, wann vielleicht über kurz oder lang Leut hieher kommen solten, sie solches finden und daraus abnehmen könten, wer etwan hie bevor diese Insul bewohnet“ (S. 276). Wir erinnern uns dabei, daß auch Joris Pines nach dem Original von 1668 die Aufzeichnung seines Schicksals seinem Sohne gab: so einige Fremde nach der Zeit hieher kommen möchten, solche ihnen zu zeigen, und eine Copey darvon zu geben, damit unser Nahme auff Erden nicht gar versterben möchte“.[1]) Wie Pines sich mit den Genossinnen seines Schicksals durch Eid verbindet, „daß kein Theil den andern, auch diesen Platz nicht verlassen solte“, so heißt es auch von Simplicius und dem Zimmermann: „weil wir gleichsam wie Gefangene in dieser Insul bei einander leben mußten, schwuren wir einander ständige Treu“ (S. 260). Wenn wir bedenken, daß Übersetzungen der „Isle of Pines“ bereits im selben Jahre 1668 in Deutschland verbreitet waren, in dem der „Simplicissimus“ erschien, so ist die Möglichkeit, daß Grimmelshausen durch die englische Vorrobinsonade angeregt worden sei, nicht von der Hand zu weisen. Für einen einwandsfreien Beweis reicht freilich das Material nicht aus. Zu beachten bleibt allerdings auch, daß Grimmelshausen ebenso wie Henry Nevil die Robinsonade gleich mit einem geschlechtlichen Problem, wenn auch anderer Art als im „Pines“, verknüpft.

Daß Schnabel unter dem Einfluß Grimmelshausens stand, ist um so zweifelsfreier, als nicht nur die wesentlichen Motive, sondern auch viele der mehr äußerlichen Züge der „Insel Felsenburg“ im „Simplicissimus“ vorgebildet erscheinen. In erster Linie muß es auffallen, daß die unbekannte (S. 260, 279) und unbewohnte (S. 260, 262) Kreuzinsel des Simplicius, die gleich der Insel Felsenburg — wie übrigens auch die Isle of Pines von 1668(!) — mit St. Helena und dem Kap Bonä Esperanzä (S. 278 f.) in Beziehung gebracht wird,[2]) so felsig ist wie die Insel des Albert

[1]) Hamb. Ausgabe Blatt 6 verso.

[2]) Adolf Stern weist a. a. O. S. 344ff. darauf hin, daß kurze Zeit nach dem Erscheinen der Insel Felsenburg Prevost d'Exiles, der Dichter der damals noch nicht entstandenen Manon Lescaut, seinen einst viel gelesenen Roman Le Philosophe anglois ou histoire de Cleveland, fils naturel de Cromwell (Utrecht 1732)

Julius. Man sieht sie im Meer als „einen einzigen Felsen" liegen. Cornelissen schreibt: „Da wir sich nun demselben Felsen ... näherten, schätzten wir dem Ansehen nach, daß es ein steinechtigs hohes unfruchtbares Gebürg sein muste, welches so einzig im Meer läge, daß ... es zu besteigen oder daran anzuländen unmüglich schiene" (S. 279). Auch die Pines-Insel von 1668 ist „hoch und steinklippicht". Ganz den Zuständen auf Felsenburg entsprechend, findet sich auf der Kreuzinsel des Simplicius „auf der andern Seite des gemeldten Gebürgs ein zwar kleines, aber solches lustiges Geländ", wie man weder in Ost- noch Westindien je gesehen, ja „mehr ein irdisch Paradeis als ein öder unbekannter Ort" (S. 279 f.); denn diese Insel ist wie die Felsenburg der „allerfruchtbarste Ort" (S. 260), sodaß man von der „Fruchtbarkeit und großen Nutznießung dieser überaus gesegneten, ja mehr als glückseligen Insul" redet (S. 265) und „die ganze Insul nichts anders als ein lieblicher Lustgarten hätte genannt werden mögen" (S. 275). Auch die Insel Pines ist „allenthalben fast sehr begrünt und lustig... also, daß sie wol ein Lust-Hof möchte genennet werden".[1])

Simplicius und Simon Meron leben auf der Kreuzinsel „wie die Leut in der ersten güldenen Zeit" (S. 271), sie schätzen sich „vor die allerglückseligste Kerl in der Welt" (S. 261), bedauern nur, daß sie keine Gesellschaft hätten (S. 262). Wie Albert Julius (N.337) wünscht Simplicius einmal, „daß ehrliche Christenmenschen bei (ihm) wären, die anderwärts Armuth und Mangel leiden müssen, sich der gegenwärtigen Gaben Gottes zu gebrauchen" (S. 273).

veröffentlichte, in dessen erstem Bande (S. 72ff.) sich die Schilderung einer idyllischen Republik hugenottischer Flüchtlinge auf einer Insel des atlantischen Weltmeeres westlich von St. Helena vorfindet.

[1]) Hamb. Ausgabe Bl. 4 verso. — Auffallend ist es, daß die historische Robinsoninsel, die Insel Juan Fernandez, in ihrer geographischen Situation viel Ähnlichkeit mit der Insel Felsenburg aufweist. Auf Juan Fernandez hatte bekanntlich von 1681—1684 der sogenannte Moskito-Indianer und von 1704—1709 der schottische Matrose Alexander Selkirk tatsächlich ein Robinsonleben geführt (vgl. Ruge S. 103ff.). Die Kunde von diesen beiden war nach England gedrungen und hatte Defoe zu seinem Robinson Crusoe (1719) stark angeregt. Defoe verlegt seine Insel der Verzweiflung aber an die Mündung des Orinoko und gibt ihr eine wesentlich andere Beschaffenheit. Die Insel Felsenburg liegt zwar auch nicht westlich, wie Juan Fernandez, sondern östlich von Süd-Amerika nächst der Insel St. Helena. Juan Fernandez besteht aber, wie die Insel Felsenburg, eigentlich aus zwei Inseln, einer größeren Mas a tierra, und einer kleineren Mas a fuera. Von diesen ist die

Auch die so viel besprochene „Providenz" Robinsons braucht nicht erst von diesem in die „Felsenburg" gelangt zu sein, da Simplicius die Güte Gottes (S. 260) und seine barmherzige Vorsehung (S. 264 u. 273) auf seiner Insel nicht genug zu preisen vermag. Philipp Strauch (a. a. O. S. 388) erinnert daran, daß auch die Mannigfaltigkeit bunter Lebensläufe, wie sie die ersten Kolonisten und die eingewanderten Inselbewohner in Schnabels Roman durchgemacht haben, lebhaft an die Kreuz- und Querzüge eines Simplicius erinnern. Wir werden dabei auch nicht vergessen, daß 1713 noch eine neue Auflage des „Simplicissimus" erschien, dieser in Schnabels Jugend also jedenfalls noch ein gelesenes Buch war.

Daß Kippenberg die vielerlei verwandten äußeren Züge im „Simplicissimus" übersieht,[1]) ist um so auffallender, als er diese Äußerlichkeiten sonst in allen Robinsonaden peinlich untersucht. Für ihn leitet sich aber eben alles, was nach Defoe folgt, doch immer wesentlich nur von diesem ab; unsere Ermittelungen führen uns dagegen zu erheblich anderen Ergebnissen. Für uns geht die Bedeutung des „Robinson Crusoe" nicht über die einer Anregung zu der allgemeinen Gattung der Robinsonaden hinaus. Wir finden dagegen die Quelle der Motive, die das innere Wesen der „Insel Felsenburg" bestimmen, ganz wo anders. Alle Motive finden wir eben bereits angedeutet im „Simplicissimus" und weiter vorgebildet in der Anlage zum neuen „Joris Pines" von 1726, deren deutscher Bearbeiter seinerseits ebenso unter dem Einfluß Grimmelshausens gestanden haben mag, wie Schnabel selbst. Der „Simplicissimus" wiederum geht möglicherweise auf den Original-Pines zurück, in dem von unseren Motiven freilich nur das ge-

---

kleinere entsprechend der Insel Klein-Felsenburg die erheblich gebirgigere. Im übrigen ist aber auch die Hauptinsel Juan Fernandez eine ausgesprochene Felseninsel, trotzdem in ihrem Innern aber so schön, daß ihre Naturreize den Entdecker Juan Fernandez 1563 dazu bestimmten, sich dort niederzulassen, wozu es dann freilich nicht kam (vgl. Ruge S. 103 f.). Fast könnte man glauben, daß Schnabel von der Insel Juan Fernandez Kenntnis gehabt habe, und ihm diese als Vorbild für seine Insel Felsenburg vorgeschwebt habe, wobei die Übereinstimmung mit der Kreuzinsel des Simplicissimus und der Insel Pines nur zufällig gewesen wäre; denn daß auch Grimmelshausen und Nevil die Insel Juan Fernandez bereits als Vorbild gedient hätte, dürfte nahezu ausgeschlossen sein.

[1]) Kippenberg nimmt sonst häufig in seinem Buche zum Simplicissimus Stellung, so SS. 1, 6f., 19f., 72f., 79f., 83.

schlechtliche Problem angedeutet erscheint. Dieses Problem finden wir außerdem noch im „Teutschen Robinson", dessen Verfasser wahrscheinlich ebenfalls unter dem Einfluß des „Simplicissimus" gestanden hat, so daß uns die Betrachtungen immer wieder auf den „Simplicissimus" und Original-Pines als Quellen des geschlechtlichen Motivs in den Robinsonaden zurückführen. Durch den „Französischen Robinson" und den „Englischen Einsiedler Philip Quarll", den Schnabel bestimmt kannte, bekommt das geschlechtliche Moment dann eine extensive Tendenz. Das Motiv des Abschlusses findet sich nur im „Simplicissimus" und in der Anlage zum neuen „Joris Pines", das Motiv des Asyls außer in diesen beiden nur noch im „Französischen Robinson". Aus der Seltenheit dieser beiden Motive in den Robinsonaden scheint hervorzugehen, daß sie für diese einen mehr zufälligen als wesenhaften Charakter haben, zumal es sich fragt, ob man die Erscheinungen in der Anlage zum neuen „Joris Pines" nicht überhaupt mehr der Utopie als der Robinsonade in dieser Bearbeitung zuzuschreiben hat. Das nächste Kapitel wird das in der Tat zeigen. Mithin beschränkt sich der Einfluß der Robinsonaden unter den wesentlichen Motiven der „Insel Felsenburg" lediglich auf die Gestaltung des geschlechtlichen Motivs. Das mögliche Abhängigkeitsverhältnis der „Insel Felsenburg" von den Robinsonaden und dieser untereinander veranschaulicht noch die Stammtafel am Schlusse dieses Buches.

Drittes Kapitel.

Die Motive der Insel Felsenburg in den Utopien bis 1731.

Wie bei den Robinsonaden werden nachfolgend nur diejenigen utopistischen Romane berücksichtigt, die entweder deutsch geschrieben oder vor 1731 ins Deutsche übersetzt worden sind, oder aber im Falle einer späteren Übersetzung doch vor 1731 bereits einen nachweislichen Einfluß auf die deutsche Literatur gehabt haben. Im Mittelalter sind Utopien von Bedeutung nicht geschrieben worden,[1]) daher beginnt die in Betracht zu ziehende utopistische Literatur fast mit demselben Zeitpunkt, mit dem die Vorrobinsonaden in den Kreis unserer Betrachtung traten. Wurde dort die in Frage kommende Zeit mit den großen Entdeckungsfahrten eröffnet, so entfaltet sie sich hier mit dem Augenblick, wo zum ersten Mal ein allgemeiner Begriff von Humanität auftaucht und einen Gärungsprozeß in Staat und Gesellschaft erzeugt. In beiden Fällen stehen wir an der Wende des fünfzehnten zum sechzehnten Jahrhundert. Während die Vorrobinsonaden allerdings noch eine Weile auf sich warten lassen, bevor ihrer einigermaßen bedeutende hervortreten, steht gleich am Anfang des sechzehnten Jahrhunderts bereits die Utopia des Thomas Morus vom Jahre 1516, die der ganzen utopistischen Literatur ihren Namen gegeben hat. Die erste deutsche Übersetzung wurde 1524 in Basel durch Johann Bebel gedruckt. Das sechzehnte Jahrhundert hat sonst keine bedeutende Utopie hervorgebracht. Die religiösen Fragen nahmen die Gemüter mehr gefangen als die sozialen und politischen. Zwar behandelte Bodin um 1576 in seinem „Buch über die Republik" den Staat wissenschaftlich in einem

[1]) Über die Gründe hierfür vgl. Brasch S. 68, Kirchenheim S. 33ff. und S. 296f Nr. 18 sowie Voigt S. 53.

scharf durchdachten System; was aber an Staatsdichtungen erschien, war gänzlich wertlos, wie Donis „I mondi celesti“ (1552/53), die denn auch nie ins Deutsche übersetzt worden sind.[1] Daß allerdings gegen Ende des Jahrhunderts utopistische Phantasien von sich reden machten, beweist eine Stelle im „Sturm“, wo Shakespeare diese Ideale in seiner köstlichen und derben Weise ins Lächerliche zieht.[2] Die nächste bedeutende Utopie war erst wieder die Civitas solis des Campanella, die 1611 entstand, aber lange vor ihrer ersten deutschen Übersetzung von 1789 in Deutschland bekannt war, da sie Veranlassung gab, daß in Valentin Andreae 1619 zum ersten Mal ein Deutscher mit einer Utopie hervortrat, der zwar in lateinischer Sprache geschriebenen Christianopolis, die erst 1741 ins Deutsche übertragen worden ist. Zahlreich folgten im siebzehnten Jahrhundert die ausländischen Utopien aufeinander, von denen aber die wenigsten übersetzt wurden, in denen vielfach auch die politischen oder ökonomischen Betrachtungen so in den Vordergrund traten, daß das Dichterische gar keine Rolle mehr spielte. Es liegt daher keine Veranlassung vor, auf die höchst fragmentarische „Nova Atlantis“ des Francis Bacon (1626)[3] näher einzugehen oder auf Gerard Winstanleys „Law of Freedom“ (1651/52),[4] noch auf Harringtons „Oceana“ (1656)[5] oder Antoine Le Grands „Scydromedia“ (1680).[6] Dagegen verdienen Denis de Vairasses Geschichte der Sevaramben von 1675 und Gabriel Foignys Südland (Jaques Sadeur) von 1676 volles Interesse. Beide Werke wurden bald ins Deutsche übersetzt, das erstere 1689, das andere 1704. Die deutschen Schriften des Veit von Seckendorff, „Der Teutsche Fürstenstaat“ von 1655 und „Der Christenstaat“ von 1685, erweisen sich bei näherer Durchsicht ebenso wenig als Utopien wie Conrad Dippels „*Α Ω* Christenstadt auf

---

[1]) Vgl. Mohl S. 170 $_1$ und S. 184 $_1$, Kleinwächter S. 47ff., Kirchenheim S. 71 und S. 299 Nr. 31.

[2]) Vgl. Kirchenheim S. 120 und Stein S. 301.

[3]) Vgl. Mohl S. 189, Kleinwächter S. 18, Schmitt S. 101, Kirchenheim S. 122, Brasch S. 82 und Stein S. 301.

[4]) Vgl. Voigt S. 83f.

[5]) Vgl. Mohl S. 190f., Kleinwächter S. 32, Voigt S. 83, Schmitt S. 68ff., Brasch S. 82, Kirchenheim S. 127ff., Stein S. 302.

[6]) Vgl. Kirchenheim S. 147, Mohl S. 204f., Kleinwächter S. 8 und S. 10f., Brasch S. 86.

Erden ohne gewöhnlichen Lehr-, Wehr- und Nehrstand" vom Jahre 1700.[1]) Letzteres ist lediglich ein Traktat über mancherlei christliche Fragen. Dagegen wird die anonyme Beschreibung des Königreichs Ophir vom Jahre 1699 nicht ganz übergangen werden können, weil es die erste Utopie ist, die sofort in deutscher Sprache geschrieben worden ist. Fénelons „Telemach" (1700) ergibt nichts für diese Untersuchung, auch liegt kein Grund vor, die „Reisen des Cyrus" (1727) von Fénelons Nachfolger Ramsay in Betracht zu ziehen.[2]) Symon Tissots de Patot Reise um den Nordpol (Peter von Mesange) vom Jahre 1720 muß schon deshalb berücksichtigt werden, weil seine deutsche Übersetzung 1721 als erste Pseudorobinsonade erschien. Vom „Jaques Massé" (1710) desselben Verfassers ist keine Übertragung bekannt geworden, auch ist diesem Buche seiner Bedeutung nach kein Einfluß auf den übrigen utopistischen Roman zuzuschreiben.[3]) Dagegen darf Henrik Smeeks holländische Beschreibung des Königreichs Krinke Kesmes vom Jahre 1708 nicht übergangen werden, weil sie 1721 übersetzt erschien und durch den eingeschobenen Holländischen Robinson in enger Beziehung zur Robinsonadenliteratur trat. Was die deutschen Schriften des angehenden achtzehnten Jahrhunderts anbetrifft, so erschien bald nach 1722 Paul Jacob Marpergers „Abbildung Einer nach allem natürlichen und politischen, auch Policey-, Cammer-, Commercien- und Oeconomie-Requisitis Vollkommen Republic, Ohne daß man deßfalls auf eine Platonische, Utopische oder Sevarambische etc. zu verfallen Ursach habe" (Exemplar in Dresden). Bei näherer Betrachtung erweist sich, daß es sich nur um eine Abhandlung über die wirtschaftlich beste geographische Lage einer Stadt handelt. Als letzte Utopie

---

[1]) Von dem seltenen Buch befindet sich ein Exemplar in Hamburg.

[2]) Über sie vgl. Kleinwächter S. 8 und S. 12, Brasch S. 88, Kirchenheim S. 154f. und S. 304 Nr. 51.

[3]) Über „Jaques Massé" vgl. Ruge S. 100, Schmitt S. 82; aus der älteren Literatur: J. A. Trinius, Freydenker-Lexicon, Leipzig 1759, S. 501; A. G. Masch, Verzeichnis der erheblichsten freigeisterischen Schriften nebst ihren Widerlegungen (d. i. Anhang zu desselben „Beschluß der Abhandlung von der Religion der Heiden und der Christen", Zweites Hauptstück, zweiter und dritter Abschnitt, Halle 1753), S. 166; Leipziger gelehrte Zeitung 1733, S. 403; Hallische Bibliothek Bd. III, S. 124; Lilienthal, Gute Sache der göttlichen Offenbarung, an vielen Stellen des I., IV., V., VII. und VIII. Teils.

vor der Insel Felsenburg, die in Betracht gezogen werden muß, erschien 1723 Das Land der Zufriedenheit des Philipp Balthasar Sinold genannt von Schütz, die unter dem Titel „Faramunds glückseligste Insel“ in der Literatur bekannt geworden ist.

Die Utopien des Thomas Morus, Thomas Campanella und Valentin Andreae.
1516, 1611, 1619.

Die Utopia des englischen Lordkanzlers Thomas Morus[1]) könnte insofern als eine kulturelle Utopie angesehen werden, als es in Utopien wenig Gesetze gibt,[2]) weil auch More von dem Gedanken ausgeht: „Nichts wird gut und vollkommen sein, bevor nicht die Menschen gut und vollkommen sind“ (S. 46). Sie ist insofern aber eine politische Utopie, als More das Ideal, das er anstrebt, trotzdem im wesentlichen nur durch soziale und wirtschaftliche Einrichtungen zu erreichen sucht. Wenn es heißt, daß die benachbarten Völker diese Insel um ihre Regierung beneiden (S. 116), so erscheint Utopien darum in keiner Weise als ein Asyl vor der Schlechtigkeit der Menschen in der übrigen Welt, und ein systematischer Abschluß gegen diese wäre daher nicht begründet. Äußerlich kommt zwar ein gewisser Abschluß durch den Inselcharakter des Landes zum Ausdruck. Dieser ist auch nicht zufällig, vielmehr hat in alten Zeiten der König Utopus die schmale Landzunge, die Utopia mit dem Festland verband, durchstechen lassen, wodurch die halbmondförmige Insel erst entstand. Die Utopier stehen aber nicht ohne alle Verbindung mit der Außenwelt. Sie treiben Ausfuhrhandel schon aus dem Grunde, um stets zu wissen, was bei anderen Völkern vorgeht (S. 106), sie nehmen Ausländer auf, denen es freisteht, zurückzureisen, wann sie wollen (S. 107). Das geschlechtliche Problem spielt keine Rolle.

---

[1]) Über Morus Utopia vgl. außer der bekannten Literatur über die Utopien Roscher in den Abhandlungen der Königlich Sächsischen Akademie III, (Bd. II der hist. Klasse) 1857, S. 6ff., ferner Kurt Schröder, der Platonismus in der englischen Literatur, Dissertation, Berlin 1907. More und Platon verglich außerdem eingehend Dr. Lina Beger in der Tübinger Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft.

[2]) Vgl. die deutsche Übersetzung von Hermann Kothe in Reclams Universalbibliothek S. 49 und S. 114.

Der Dominikanermönch Thomas Campanella erstrebt in seiner Civitas solis,[1]) die 1620 in Frankfurt erschien, durch Einrichtungen, besonders durch Gütergemeinschaft, die Selbstsucht zwecklos zu machen,[2]) doch fällt von dem utopistischen Ideal zu wenig Kritik auf die bestehenden Verhältnisse der zeitgenössischen Kultur, um den Sonnenstaat als Asyl vor Nachstellungen erscheinen zu lassen, die im realen Staate drohen. Campanella schwebt ein dem Grundsatz der Abgeschlossenheit verwandter Gedanke vor. Auffallenderweise erscheint ihm der Inselcharakter des Landes diesem Abschluß wenig förderlich, und er erklärt im Gegenteil einmal: ,,Durch die Entfernung vom Meere beugen wir einer Vermischung mit fremden Sitten vor, durch welche die Insulaner verderbt würden, da sie von überall her Laster hinzulernen" (S. 79). Es heißt auch von den Sonnenstaatlern: ,,diese wollen nicht, daß die städtische Bevölkerung durch die schlechten Sitten der Sklaven und fremden Ankömmlinge verderbt werden, daher schließen sie die Handelsgeschäfte draußen in den Häfen ab", aber dieser Gedanke ist nicht streng durchgeführt, sondern es ist viel mehr von der Zuvorkommenheit und Gastfreundschaft als von einer ängstlichen Abgeschlossenheit gegen die Fremden die Rede. Immerhin ist interessant, daß die Fremden, die Bürger des Sonnenstaats werden wollen, sich gewissen Prüfungen zu unterziehen haben, ehe die Entscheidung über ihre Aufnahme getroffen wird, die dann erst ,,unter gewissen Ceremonien und zu leistenden Eiden" erfolgt (S. 43). Da Campanella die Einehe nicht kennt, sondern eine Gemeinschaft der Frauen einführt mit der Einschränkung einer behördlich durchgeführten Zuchtwahl, so kann von einem geschlechtlichen Problem im Sinne der Insel Felsenburg nicht die Rede sein.

Der württembergische Pfarrer Johann Valentin Andreae suchte der Utopie Campanellas, die er schon vor dem Druck aus der Hand-

[1]) Über Campanella und seine Civitas solis vgl. außer der bekannten Literatur über die Utopien C. Sigwart, Thomas Campanella und seine politischen Ideen (Preuß. Jahrb. Bd. 18, S. 516ff.); Baldachini, Vita di Campanella, Neapel 1847; Carriere, Weltanschauung der Reformationszeit SS. 115—293 und 522—608. Der vorliegenden Untersuchung liegt die Übersetzung von J. E. Wessely zu Grunde, die 1900 in München als 14./15. Heft der von Eduard Fuchs herausgegebenen Sammlung gesellschaftswissenschaftlicher Aufsätze zur Ausgabe gelangte.

[2]) Vgl. Wesselys Übersetzung SS. 14, 16, 77.

schrift kennen gelernt haben soll, in seiner Rei publicae Christianopolitanae Descriptio, die 1619 in Straßburg erschien, ein Werk rein protestantischen Geistes entgegenzusetzen.[1]) Allerdings ist diese Utopie, von der die „Reise nach der Insul Caphar Salama" (Eßlingen 1741)[2]) übrigens lediglich eine Übersetzung ist, in gewissem Sinne nur eine Allegorie.[3]) Andreae denkt gar nicht daran, die Entdeckung seines Idealstaates in die Erzählung einer realen Reise einzukleiden, die eine Illusion des wirklich Bestehenden beabsichtigt. Das Schiff, das er besteigt, ist nicht die „Taube" oder der „Gülden Drach", sondern es ist das Schiff der Phantasie, mit dem er sich noch einmal auf das Mare Academicum wagt, und wenn er hernach auch von der äthiopischen See und den Syrten spricht, so sind es doch nicht wirkliche Naturereignisse, sondern die Sturmwinde des Neides und der Verleumdungen, die das Schiff an der Insel Caphar Salama[4]) zur Strandung bringen (Übstzg. S. 1). Die christlich-pädagogische Tendenz des Buches läßt Christianopolis weniger als ein Asyl in sozialer Beziehung, denn als ein Asyl der sonst mißachteten Frömmigkeit erscheinen, als eine Stätte securitatis Christianae (Orig. S. 18). Trotzdem der ideale Grundgedanke forderte, daß der erdichtete staatliche Zustand sich weniger auf rechtliche Bestimmungen oder Einrichtungen als auf die Durchführung christlicher Sittenstrenge stützte, so wird doch auf die den christlichen Anforderungen genügenden Gesetze mehr Wert gelegt als auf das Verhalten der Menschen, welches weniger ein aus ihnen selbst heraus geborenes als durch die Statuten geregeltes ist. Daher ist der bessere soziale Zustand, der hier wie in anderen Utopien auf Gemeinschaft der Güter, Mangel des Geldes, öffentlicher Arbeit und Abschaffung der Standesunterschiede beruht, mehr das Ergebnis sozialen Denkens des Gesetzgebers als sozialen Gefühls der Ein-

---

[1]) Exemplar in Bonn. Über Andreae und seine Christianopolis vgl. außer den bekannten Schriften über die Utopien Hossbach, J. V. Andreae und sein Zeitalter, Berlin 1819, 1830; F. H. Rheinwald, J. V. Andreae Vita ab ispo conscripta, Berlin 1849 und Illgen in der Zeitschrift für historische Theologie Bd. VI, S. 1. Weitere Literatur bei Goedeke III § 178 Nr. 6.

[2]) Exemplar in Dresden.

[3]) Voigt weist S. 75 auf eine Parabel Andreaes hin, die über das Motiv seiner utopistischen Schriftstellerei näheren Aufschluß zu geben scheint.

[4]) So heißt die Insel schon im lateinischen Original S. 26, nicht erst in der Übersetzung.

wohner. Demnach kann es nicht wunder nehmen, daß ein System der Abgeschlossenheit in Andreaes Buch nur wenig durchgebildet erscheint. Schon der unwirkliche Charakter der Allegorie macht eine solche in geringerem Grade nötig, als wenn Andreae von der Voraussetzung ausginge, daß seine Christianopolis ernstlich bestände. Da ihm die Utopie nur ein allegorischer Ausdruck seiner Wünsche für die Heimat ist, so sind umgekehrt Beziehungen zur erlebten Welt des Verfassers gar nicht zu vermeiden. Die Christianstädter zahlen dem Kaiser Tribut, sie empfangen auswärtige Gesandte und treiben Handel. Letzterer ist allerdings nur auserwählten Personen anvertraut. Fremde werden „mit seines Ortes gewöhnlicher Gutherzigkeit“ aufgenommen, aber einer Prüfung unterzogen (Übstzg. S. 6ff.). Obgleich diese Prüfung das interessanteste Symptom für einen gewissen Grad von Abgeschlossenheit in Andreaes Roman darstellt, so ist sie doch keineswegs aus jenem sozialen Geist diktiert, der den Prüfungen in der Insel Felsenburg zu Grunde liegt. Es handelt sich nicht, die soziale Gesinnung, die Tugend im Sinne des achtzehnten Jahrhunderts, bei dem zu Prüfenden zu ermitteln, sondern es läuft alles auf einen engherzigen Geist kirchlicher Prüderie hinaus. Selbstverständlich besteht Andreae selbst als Besucher von Christianopolis diese Prüfung es wird ihm freigestellt, zu bleiben oder wieder abzureisen und mit Gefährten wiederzukommen, da man auch noch ein ganzes Lastschiff frommer Leute wohl beherbergen könne (Übs. S. 191). So treten in der Christianopolis des Andreae zwar einzelne Züge auf, die auf einen Abschluß gegen die Außenwelt hindeuten, doch ist dieser Abschluß ebensowenig durchgeführt, wie in der Utopie Campanellas. Das geschlechtliche Problem spielt bei Andreae keine Rolle.

Vairasses Geschichte der Sevaramben.[1]
1675/1689.

Von viel größerer Bedeutung für die Vorgeschichte der Motive in der Insel Felsenburg als die vorbesprochenen Utopien ist die Geschichte der Sevaramben von Denis Vairasse (oder Veiras) d'Allais, der wegen seiner Zugehörigkeit zur reformierten Kirche Frankreich

[1]) Über Vairasses Geschichte der Sevaramben vgl. außer der bekannten Literatur über die Utopien Ruge S. 95ff., Kippenberg S. 95 und aus der älteren Literatur: Le Clerc, Bibliothéque choisie Bd. 25, S. 402; Journal Historique de la

zeitweilig verlassen und in England gelebt hat.[1]) Im Jahre 1672 hatte er auf französischer Seite an dem Kriege teilgenommen, der damit begann, daß die Engländer eine holländische Flotte im Kanal angriffen, bei der angeblich ein Kapitän Siden tötlich verwundet wurde, aus dessen Nachlaß die Papiere stammen sollen, durch die Vairasse seine Kenntnis von den Sevaramben erhalten haben will. Nach diesen Aufzeichnungen geht Siden im Jahre 1655 als Passagier auf einem neuen Schiff „Der Gülden Drach" von der holländischen Insel Texel nach Batavia in See. Die Fahrt verläuft erst glücklich, doch strandet der Gülden Drach bei einem Sturm an der Küste des

République des Lettres Bd. I, S. 310; Lilienthals theologische Bibliothek S. 223; Reimmannus Catal. bibl. Bd. I, S. 986 ff.; Ders. Hist. atheismi S. 482 ff.; Vermischte Bibliothek Bd. I (Halle 1718), S. 174 f.; A. G. Masch, Verzeichnis der erheblichsten freigeisterischen Schriften nebst ihren Widerlegungen (d. i. Anhang zu desselben Beschluß der Abhandlung von der Religion der Heiden und der Christen, 2. Hauptstück, 2. und 3. Abschnitt, Halle 1753), S. 167; Stoll, Anleitung zur Historie der Gelahrtheit, Kapitel V, S. 758; Jugleri, Bibliotheca historica litterariae selecta Bd. III (Jena 1763), S. 1743 f.; Trinius, Freidenkerlexikon S. 502; Nürnbergische Gelehrte Zeitung 1785, Nr. 37, S. 304; Allgemeine deutsche Bibliothek Bd. 56 (Berlin 1783), S. 143.

[1]) Da die Übersetzungen des ausländischen Romans anonym erschienen, hat in Deutschland bis in die jüngste Zeit über den Verfasser vielfach Unklarheit geherrscht, trotzdem Thomasius bereits in seinen Freymüthigen Gedancken (Halle 1689, S. 949 ff.) bei einer rühmenden Besprechung der ersten deutschen Übersetzung „Mons. d'Allais" als Verfasser bezeichnet und mancherlei Angaben über seine Person und sein Leben gemacht, sowie ihn gegen den Vorwurf der Verbreitung ketzerischer Gedanken, den Morhof in seinem Polyhistor (Bd. I S. 75) erhoben, verteidigt hatte. Vairasses Utopie kam zuerst in zwei Bänden 1675 und 1679 unter dem Titel „History of the Sevarites or Sevarambes" in London heraus. Als angeblicher Verfasser dieser englischen Originalausgabe erscheint Thomas Siden, der Held des Romans. Fast gleichzeitig gelangte die „Histoire des Sevarambes" durch den Verfasser selbst 1677 und 1679 in zwei Teilen, deren erster einen, der zweite drei Bände umfaßt, in Paris zur Ausgabe. Auf dem Titel des ersten Teils dieser französischen Ausgabe bekennt sich Denis de Veiras zum Verfasser (vgl. Kippenberg S. 95_2); auf dem Titel des zweiten Teils (Exemplar in Bonn) fehlt der Name des Verfassers, doch zeichnet die Epistre des ersten Bandes dieses Teils D. V. D. E. L. Kirchenheim beschreibt (S. 303 $_{47}$) eine andere Ausgabe von 1677 in fünf Bändchen (Exemplar in Tübingen). Von zahlreichen französischen Neuauflagen sind solche von 1702, 1716 und 1718 aus Amsterdam bekannt geworden. Eine spätere englische Ausgabe erschien 1738. Eine holländische Übersetzung von G. van Broeckhuizen erschien 1682 in Amsterdam (vgl. Trinius, Freidenkerlexikon, Leipzig 1759, S. 502)., die nach Ruge (S. 96) bereits 1701 in einer zweiten Auflage herauskam. Die angeblich belgische Übersetzung, die Ruge erwähnt, scheint mit der holländischen identisch zu sein. Die

unbekannten Südlandes.[1]) Die Besatzung sieht sich genötigt, das Schiff zu verlassen, ein Lager aufzuschlagen und sich, so gut es die Verhältnisse gestatten, einzurichten. Da die Verschlagenen bei ihren Streifzügen zu der Überzeugung gelangen, daß das Land völlig unbewohnt sei,[2]) und sie sich von jeder Verbindung mit der übrigen menschlichen Gesellschaft entblößt sehen, so führen sie zunächst

---

erste deutsche Übersetzung erschien 1689 auffallenderweise gleich in mehreren Ausgaben. Die meisten dieser Ausgaben brachten die Übersetzung des Romans in einem Bande zusammen mit einer solchen des angeblich englischen Reiseromans von A. Roberts „Die Seltsamen Begebenheiten Herrn T. S., sambd einer neuen Beschreibung des Königreichs Algier". Am bekanntesten ist die Ausgabe, die beide Schriften unter dem Titel „Geographisches Kleinod, aus Zweyen sehr ungemeinen Edelgesteinen bestehend, Sultzbach 1689" vereint (Exemplar in Berlin). Diese Ausgabe liegt auch der folgenden Untersuchung zu Grunde. Der Übersetzer faßt den ersten Teil und die drei Bände des zweiten Teils der französischen Ausgabe in vier Teile eines Bandes zusammen. Auffallenderweise kennt Ruge (S. 95) gerade diese Ausgabe nicht, dagegen zwei mit ihr offenbar übereinstimmende Titelausgaben, von denen die eine auch in Sulzbach 1689, die andere in Nürnberg o. J., nach einer Angabe in Nicolais Allgemeiner Deutscher Bibliothek vom Jahre 1783 (Bd. 56, S. 304) aber ebenfalls 1689 erschien. Weitere deutsche Ausgaben kamen 1714, 1717 (vgl. Ruge S. 95) und 1783 heraus. Die Ausgabe von 1717 nennt A. Roberts fälschlich als Verfasser beider in dem Sammelband vereinigten Schriften, was schon eine Besprechung in der Vermischten Bibliothek Bd. I, S. 174ff. (Halle 1718) rügte. Die letzte Ausgabe von 1783 in zwei Teilen besorgte Müller von Itzehoe, Verfasser des „Siegfried von Lindenberg".

[1]) „Südland" ist Australien. Es taucht ebenso wie Madagaskar 1668 zuerst im Original-Pines in der Literatur der Robinsonaden und Utopien auf. Bei Vairasse und Foigny (s. u.) wird es 1675/76 geradezu das ideale Land der Utopie selbst. Wiederum verlegt Henrik Smeeks 1708 das Königreich Krinke Kesmes auf eine Insel des Südlandes. Hippe sagt (S. 75): „Die Terra Australis Incognita war eine geographische Fiktion jener Zeit. Seit Jahrhunderten schon glaubte man, daß im Süden der bekannten Welt ein großes unbekanntes Land existiere, welches bei der Umdrehung der Erde der gewaltigen Landmasse auf der nördlichen Halbkugel als Gegengewicht dienen müsse. Schon hatte mancher kühne Seefahrer unsichere Kunde von den Küsten des fabelhaften Landes gebracht; keinem aber war es gelungen, in das Innere der Terra Incognita vorzudringen und Genaueres über Lage und Beschaffenheit derselben zu berichten. Bei solcher Unsicherheit der Nachrichten wurde die Terra Australis bald ein willkommener geographischer Allgemeinbegriff, in dessen verschwommene Grenzen die Verfasser romanhafter Reiseberichte ihre fabulösen Länder und Inseln mühelos einfügen konnten". Als erster Europäer sah 1601 der Portugiese Godinho de Credia die Küste Australiens. Als eigentlicher Entdecker des Kontinentes kann dagegen erst James Cook durch seine Forschungsreisen seit 1770 angesehen werden.

[2] Vgl. Geographisches Kleinod S. 16 und S. 18.

ein echtes Robinsonleben, und es fehlt an dem, was jetzt folgt, nur der insulare Charakter des Landes, um es als eine Robinsonade im Sinne Ullrichs erscheinen zu lassen.

Da der Schiffbrüchigen 392 sind, so ergibt sich die Notwendigkeit einer Führung der gemeinsamen Angelegenheiten, mit anderen Worten: die große Zahl der Verschlagenen führt hier bereits unwillkürlich zu einem Übergang des robinsonadenhaften Zustandes in den einer freigeschaffenen neuen gesellschaftlichen Ordnung. Man beschließt ein „Kriegsregiment" unter Führung eines Generals aufzustellen, dem souveräne Macht zustehen soll, alles zu verordnen und einzurichten (S. 20). Siden wird zum General gewählt, er ernennt sechs Offiziere, denen er die Freiheit gibt, selbst Unteroffiziere nach Bedarf in Vorschlag zu bringen. Das Land wird nach allen Seiten durchforscht, und an einer geschützten Bucht eine Kolonie angelegt, die den Namen Sidenburg erhält. Der Aufenthalt erweist sich in keiner Weise als ein Asyl für die Verschlagenen. Man fürchtet nicht Verfolgungen zivilisierter Menschen, sondern nur Barbaren und wilde Tiere (SS. 17 und 35). Man befindet sich im Exil, aus dem man Befreiung erstrebt. Deshalb werden acht Seeleute bestimmt, die versuchen müssen, auf einer Pinasse Batavia zu erreichen, um Hülfe zu holen (S. 19); deshalb wird, wie in den Robinsonaden, vorbeifahrenden Schiffen zum Zeichen eine Fahne errichtet und Feuer unterhalten (S. 37); aber man harrt drei Monate vergebens auf Erlösung und gelangt allmählich zu der Überzeugung, daß die Pinasse untergegangen und jede Hoffnung auf Rettung verschwunden ist (S. 40). Die Trennung von der übrigen menschlichen Gesellschaft wird dadurch um so vollkommener, und der robinsonadenhafte Charakter des Zustandes der Verschlagenen verstärkt.

Der zwangsweise Abschluß von der übrigen menschlichen Gesellschaft führt bei einer ungleichen Zahl von Männern und Frauen unter den Verschlagenen bereits in dieser robinsonadenhaften Vorgeschichte der Utopie Vairasses zu einem geschlechtlichen Problem. Siden erzählt: „Wir stellten vor sicher, daß so lang wir Weibs-Leute bey uns hätten, dieselbigen Ursache zu Streit und Verwirrungen geben würden, falls wir nicht ... unsern Männern zuließen, sich derer auf einige geordnete Weise zu bedienen; Aber das ärgeste war, daß wir nur 74. Weibs-Bilder hatten, und die Manns-Personen über die 300. starck waren, und also nicht möglich war, einem jedwedern

ein Weib zu geben" (S. 36). Bei dem zwangsweisen Charakter des Abschlusses kann das Problem nur intern gelöst werden, d. h. auf dem Wege der Polyandrie. Man beschließt, daß jeder Offizier eine Frau für sich allein erhält, den übrigen Frauen werden je sieben Männer zugewiesen (S. 59) mit der Bestimmung, „daß von den Unter-Offizierern jeder 2. Nächte in der Wochen bey einer Frau solte schlaffen können, das gemeine Volck aber in der Wochen einmahl, und etliche nur einmahl in zehen Tagen" (S. 36). Die Männer über fünfzig Jahre und vier Frauen, die sich auf der Reise zu ihren Gatten nach Batavia befunden hatten und diesen Treue halten wollten, werden von dieser Ordnung ausgenommen. Es ist aber interessant, wie das Schwinden jeder Hoffnung, wieder mit der übrigen menschlichen Gesellschaft in Berührung zu kommen, bei den Frauen die Bedenken gegen die „Vielheit der Männer" zerstört, wie auch in der Bearbeitung des Joris Pines von 1726 unter gleichen Verhältnissen die sittlichen Hemmungen schwinden. Als alle Aussicht, nach Batavia zu gelangen, verloren geht, bereuen die vier Frauen ihren Entschluß und geben sich nicht eher zufrieden, als bis man ihnen auch Männer gegeben hat, wie den anderen (S. 37). Indirekt geht daraus hervor, daß die Verbindung mit der übrigen menschlichen Gesellschaft wesentlich auch aus dem geschlechtlichen Motiv noch gehofft worden war. Bei den Streifzügen, die einer der Kolonisten zur Erforschung der Küste unternimmt, stößt er auf das Volk der Sevaramben, von dem Siden nebst allen seinen Gefährten freundlich aufgenommen wird, womit die robinsonadenhafte Vorgeschichte ihr Ende erreicht, und die Utopie beginnt.

Der Idealstaat, in den der Kapitän Siden und die Seinen gelangen, beruht auf der Gesetzgebung, die Sevaris oder Sevarias (d. s. Anagramme aus Veiras und Vairasse) ihm gegeben hat. Dieser war nach der Erzählung Vairasses ein angesehener Perser und hatte von Seeleuten die Kunde von einem südlichen Lande erhalten, an das sie verschlagen gewesen seien. Die Reiselust veranlaßte ihn, im Jahre 1407 dieses Land zu suchen, in dem er zwei Völker vorfand, die er unter seiner Herrschaft zu einem großen Volk vereinigte, das sich nach ihm Sevaramben nannte. Vairasse schwebt in seiner Utopie ein Menschheitsideal vor, das ihm als Bedingung des utopischen Zustandes entschieden wesentlicher erscheint als gesetzmäßige Vorschriften oder Einrichtungen im Sinne Voigts. Indes

geht Vairasse andererseits von dem Gedanken aus, daß doch auch die Verhältnisse danach angetan sein müssen, um ein ideales Verhalten der Menschen möglich zu machen, und insofern schreibt er dann allerdings den Verhältnissen einen hebenden Einfluß auf die Menschen zu. Er läßt seinen Gesetzgeber von der Überzeugung ausgehen: „Die Menschen haben von Natur eine kräfftige Neigung zu der Boßheit, und wenn nicht die guten Gesetze, die guten Exempel und die gute Auferziehung dieselben davon abwenden, so wächset der böse Saamen, der in ihnen ist, .. und erstöcket den Samen der Tugend, den die Natur ihnen auch eingepflantzet hat, ... und weil sie ihre Vernunfft beherrschen lassen von ihren gewaltsamen und verwilderten Begierden, so ist keine Art von bösen Händeln, darein dieselben sie nicht stürtzen. Hieraus entspringen Vergewaltigung, Raub, Neid, Haß, Hochmut und Begierde zu herrschen, Aufruhr, Krieg, Mord, Brand, Kirchen-Raub und alles andre Unheil, damit das Welt-Volck gemeiniglich geplaget wird" (S. 182). Dem entgegen heißt es: „Die Regierung, unter welcher die Sevarambes leben, und die Auferziehung, so sie genießen, können anders nicht als großen Eindruck in ihre Gemüther machen, und dieselben auf das Gute zuwenden, weil sie schon durchgehends einige natürliche Neigung darzu haben" (S. 190).

Die Kinder werden mit dem vollendeten siebenten Jahr der Mutter genommen und in besonderen Anstalten für Knaben und für Mädchen staatlich erzogen. Dazu sagt Vairasse: „Weil sie mit einander auferzogen werden, so gewöhnen sie sich von Jugend auf viel Dinge von ihren Mitgesellen zu leiden, entweder aus Noth, weil sie nicht anders thun können; oder aus Gehorsam, den sie ihren Aufsehern beweisen, welche sie, so bald einiger wichtiger Streit unter ihnen entstehet, den Augenblick wieder versöhnen" (S. 192f.). Das bedeutet nichts anderes als eine Erziehung zu sozialem Gefühl. Wir hören denn auch: „Das üble Nachreden und Schmähen wird bey ihnen schwerlich gestrafft ... Man darff sich nicht verwundern, daß unter Leuten, welche so auferzogen werden wie sie, und die unter einer solchen Regierung leben, so wenig gefunden werden, die sich mit Lügen behelffen, denn sie haben solche Ursachen nicht darzu, dergleichen andere Völcker haben" (S. 191f.). Sevarias hat den Kommunismus eingeführt, weil Reichtum und Privatbesitz „einen großen Unterschied machen, und daraus Geitz, der Neid, Unterdrückung

und tausend andere Ungelegenheiten entspringen" (S. 150). Unterschiede aber soll es nicht geben als nur solche des Alters und solche, die „ein jeder von dem Vorzuge der Tugend erlanget" (S. 149f.). Vor allen Dingen sind Standesunterschiede und solche, die auf der Erblichkeit von Stellungen und Würden beruhen, verworfen. Die Bekleidung eines öffentlichen Amtes ist die einzige Möglichkeit, sich besondere Achtung zu erwerben. Die unterste Amtsstellung ist die eines Osmasionten, aus den Osmasionten gehen die Brasmasionten, aus diesen die Sevarobasten und aus letzteren der Unterkönig hervor, der das Land im Namen der Sonne regiert. Da es weder einen Geburts- noch einen Besitzadel gibt, so ist die moralische Haltung und Tüchtigkeit das einzige Mittel, zu Amt und Würden zu gelangen, und wieder kann durch dieses Mittel es prinzipiell jeder bis zur obersten Stellung eines Unterkönigs bringen. Der Kapitän Siden sagt in seiner Erzählung bezeichnenderweise: „Dieser Unterschied ist zwischen ihnen und uns, daß die Mittel, deren sie sich bedienen, umb sich zu erheben, allzumahl ehrlich und rechtsmäßig sind: und daß wir dargegen meistentheils Ubelthaten und Laster vornehmen, umb uns aus der Niedrigkeit und aus dem Elend zu reißen, und wenn wir durch billiche oder unbilliche Wege zu Reichthumb und Ehre gelangen, wir solche gemeiniglich mißbrauchen oder sie unseren Kindern hinterlassen mit einer vollkommenen Macht, mit denselben also umb zu gehen, als ihnen beliebet. Aber die Sevarambes, die nicht anders als etwas Gutes thun dörffen, können ihre Güter und Würden nicht behalten als durch eine beständige Ubung der Tugend und lassen ihren Kindern nichts anders nach, als ihr gutes Exempel, umb solchem zu folgen" (S. 173). Um ungerechtfertigten Unterschieden und zugleich dem eitlen Modewesen vorzubeugen, gibt es auch in dem Staat der Sevaramben, wie in anderen utopistischen Staaten, eine Kleiderordnung. Kinder tragen bis zum siebten Jahre Weiß, dann sieben Jahre Gelb, dann wird weiter je sieben Jahre Grün, Blau, Rot usf. getragen. Besondere Auszeichnungen schmükken die Beamten und die Mütter nach der Zahl ihrer Kinder (S. 194).

Ist durch das ganze System des Sevarias dem Eigennutz und damit allen aus ihm entstehenden Intriguen und Kabalen der Boden entzogen, so ist durch unbedingte Gewissensfreiheit auch allen Gewalttätigkeiten aus religiösem Fanatismus vorgebeugt. Es heißt: „Obgleich unter den Sevarambes vielerley Meinungen seyn von Gött-

lichen Dingen, ... so ist doch vielleicht kein Land in der gantzen Welt, da man der Religion halben weniger Verbitterung hat, und da dieselbe weniger Trennung und Krieg verursachet: da doch im Gegentheil in anderen Ländern und Königreichen dieselbe unter der Larve der Gottesfurcht offtmals zu einem Deck-Mantel der unmenschlichen und Gottlosen Thaten dienen muß. Denn unter diesem scheinbaren Vorwand spielen offtmals die Ehrsucht, der Geitz und der Neid ihre verfluchte Comödie und verblenden die armen Sterblichen dermaßen, daß sie darüber alle Menschliche Art und Natur, alle Lieb und Respect, so sie dem natürlichen Recht und der Bürgerlichen Gesellschafft schuldig seyn, ja alle Barmhertzigkeit und Gutthätigkeit, so ihnen die heiligen Regeln der Religion vorschreiben, aus den Augen setzen und verlieren. Daher kommt es dann, daß sie aus den heiligsten Sachen offtmals die grausamsten und schädlichsten Händel machen, und daß dasjenige, was in ihnen nichts als liebreiches Wesen, als Gerechtigkeit und Unschuld gebären solte, ihnen mehrentheils nichts einbläset als Raserey, Ungerechtigkeit und Grausamkeit. So gehet es nicht her bei diesen Glückseeligen Völckern, allwo niemand unter einigen Schein der Religion seinen Nächsten kan unterdrucken, noch das natürliche Recht auf einigerley Weise kräncken: da man durch einen unbedachtsamen Eifer den ergrimmten Pöbel nicht verhetzen kan zu Aufruhr, zu Morden und zu brennen; und da man endlich durch List und falsche Scheinbarkeiten von einer heuchlerischen Gottesfurcht keine Gelegenheit hat, einige Güter oder Ehren Aempter zu erlangen“ (S. 247 f.).

Ist in der Insel Felsenburg den Gefahren der Galanterie dadurch vorgebeugt, daß der Altvater Albert Julius dafür sorgt, daß jeder Mann seine Frau und jede Frau auch ihren Mann hat, so ist im Staate der Sevaramben die Ehelosigkeit durch Gesetz verboten. Alle Mädchen müssen mit achtzehn, alle jungen Männer mit einundzwanzig Jahren heiraten (S. 92), „sowohl zu Fortpflantzung des Geschlechtes und Vermehrung der Nation, als auch umb Hurerey, Ehbruch, Blutschande und andere grobe Laster zu vermeiden, welche die Gerechtigkeit über einen Hauffen werffen und die gemeine Ruhe zerstören“ (S. 153). Vairasse läßt einmal einen Sevaramben sich über die Einrichtung, daß die Ehe geboten und jeder zu einem geregelten geschlechtlichen Umgang angehalten

wird, äußern: „Ich weiß wol, daß diese Gewohnheit in Europa, allwo man nicht genug betrachtet, daß die Tugend in dem ehrlichen Gebrauch der Liebe gefunden wird, und nicht in einer vollkommenen Erhaltung von derselben verworfen werden solte: Allein wir sehen gleichwol bey uns nicht eine einige von denen verfluchten Missethaten, welche euer Land beschmitzen, begehen" (S. 54). Ehebruch und geschlechtlicher Umgang vor der Ehe werden auf das schwerste bestraft, und Vairasse betont demgegenüber: „Die Weibs-Personen sind nicht minder nach Lob begierig als die Männer; welches man insonderheit an denen spüret, die viel Kinder aufgezogen, und sich allezeit ehrlich und keusch verhalten haben. Hierüber bekommen sie einen gewissen Stoltz, den man aus ihren Gebärden erkennen kan, ungeacht sie denselben mit aller Sittsamkeit zu bekleiden trachten. Es ist unter ihnen nichts abscheulichers als der Nahm von einer Leichtfertigtkeit; und hielten sie es schon vor eine große Übelthat, wenn sie nur mit jemand reden solten, der keinen guten Nahmen hätte, oder der etwas geredet, so wider die Schamhafftigkeit ihres Geschlechtes lieffe" (S. 191). Das ist der volle ideale Gegensatz zur Galanterie der zeitgenössischen europäischen Welt des Schriftstellers.

Wenn Vairasse einmal die Liebe und die Rachgier als die Gebrechen bezeichnet, zu denen die Sevaramben von Natur am meisten geneigt seien, so bestimmt ihn dazu unbewußt der Eindruck von den Hauptgebrechen seiner eigenen Zeit, von Galanterie und Kabale; aber wenn er diesen Hauptgebrechen durch eine weise Gesetzgebung die stärksten Motive von vorn herein nimmt, so sieht man doch auch immer wieder, wie Vairasse die Wechselwirkung zwischen den Einrichtungen und der moralischen Haltung der Menschen im Auge behält und jedenfalls den idealen Zustand seiner Sevaramben nicht auf die Einrichtungen allein aufbaut. Vielmehr stellen die Sevaramben im Gegensatz zu der Welt der Kabale mit ihrem Vexieren, der schändlichen Mocquerie, dem Lug und Trug, der Gewalt und Bosheit jeder Art Menschen eines entwickelteren sozialen Gefühls dar, denen Redlichkeit, Gerechtigkeit und Mäßigkeit Sitte sind,[1]) und es heißt: „Der Neid übet seine Raserey gar selten aus bey diesen Völckern; und ihr Hertz wird gemeiniglich nicht erhitzet als durch den edlen Eyfer, welcher seinen Ursprung hat aus der Liebe, aus der

[1]) Vgl. SS. 51, 89f., 163.

Tugend und aus der rechtmäßigen Begierde des Lobes, welches gute Thaten verdienen" (S. 151).

Immer wieder erscheint der ideale Zustand im Lande der Sevaramben im Gegensatze zu den Verhältnissen in Europa, und es läuft alles darauf hinaus, daß dieses Land nicht mehr seines gleichen in der Welt findet (S. 343). Der Kapitän Siden erzählt, daß die Sevaramben selbst nach einer Aussprache mit ihm zu dem Schluß gekommen seien: „daß alle Nationes gegen der Ihrigen zu vergleichen elend und blind wären", und er fügt seinerseits hinzu: „worinnen sie dann auch ohne Widerrede recht hatten" (S. 357). Er verläßt das Land mit dem festen Entschluß, dorthin zurückzukehren und den Rest seiner Tage dort zu beschließen (S. 359). Wir dürfen also wohl sagen, daß das Land der Sevaramben für den Kapitän Siden im Sinne des Schriftstellers nicht als ein Exil, sondern als ein Asyl zu betrachten ist; und wenn auch nicht gerade davon die Rede ist, daß Siden ein Asyl vor den Verfolgungen der Menschen sucht, so beruht der ideale Zustand dieses Asyls doch wesentlich auf dem entwickelteren sozialen Gefühl, das sich dank der Einrichtungen dieses Landes in dessen Einwohnern ausgebildet hat. Es kann uns daher auch nicht wunder nehmen, das System der Abgeschlossenheit in der Geschichte der Sevaramben wiederzufinden (S. 106). Schon Sevarias befiehlt: „keine Gemeinschafft zu halten mit den Völckern des andern Festen Landes" (S. 89). Das Motiv dieses Abschlusses kommt klar zum Ausdruck, wenn es heißt, daß die Sevaramben fürchten, „es möchten die Fremdlinge mit bösen Exempeln ihre unschuldige Sitten kommen zu verderben und ihre Fehler unter ihnen einführen" (S. 51). Es ist auch charakteristisch, daß die Aufnahme des Kapitäns Siden mit seinen Genossen um deswillen Schwierigkeit macht, weil die Sevaramben durch eine Verbindung mit diesen eine „Veränderung und Verderbung" ihres Blutes befürchten (S. 356). In der Insel Felsenburg spielt der sogenannte Wolffgangische Wasserfall eine Rolle in dem System des Abschlusses. Auch das hochgelegene Land Sevarambe kann nur durch einen im Berge aus der tiefgelegenen Vorebene emporsteigenden unterirdischen Gang erreicht werden, der halb natürlich, halb künstlich ist,[1]) und es heißt darum, daß man durch die Hölle müsse, um

[1]) Vgl. S. 76ff. und S. 87f.

in das irdische Paradies zu gelangen.[1]) Die Abgeschlossenheit der Sevaramben erleidet eine weise Einschränkung, die geeignet ist zu verhindern, daß die Sevaramben hinter den Fortschritten der übrigen Kultur und Zivilisation zurückbleiben. Alle sieben Jahre werden auserwählte Männer zu Studienzwecken nach Europa gesandt;[2]) doch werden diese Reisen an Bedingungen geknüpft, in denen der Grundsatz der Abgeschlossenheit wieder zum Ausdruck kommt: „Diese Leute dörffen nicht aus dem Lande gehen, es sey denn, daß sie zum wenigsten drey Kinder zu einer Versicherung ihrer Wiederkunfft hinterlassen" (S. 187). Auch das Motiv der Geheimhaltung findet sich in der Geschichte der Sevaramben. Wir hören, daß schon Sevarias seinen Vertrauten Giovanni, als er ihn nach Persien schickte, um Kolonisten zu holen, ganz wie Albert Julius den Kapitän Wolffgang verpflichtete: „gegen Niemand als gegen die Parsis, die sich bequemen würden, ihm zu folgen, von ihren Begebenheiten etwas zu melden" (S. 127). Von den Sevaramben, die auf Studienreisen geschickt werden, heißt es, daß „ihnen nicht erlaubt war, etwas von ihrem Lande zu erkennen zu geben" (S. 168). Dem Kapitän Siden wird die Abreise anfangs verweigert, schließlich muß er geloben: „wieder zu kommen und nirgends von ihrer Nation viel zu sagen" (S. 358ff.).

Nachdem Vairasse das Geschlechtliche bereits beschäftigt hat, als er durch ein Ehegebot den Gefahren der Galanterie vorzubeugen suchte, wird das Geschlechtliche für ihn vollends zum Problem, indem die grundsätzliche Abgeschlossenheit eine Regulierung der Gleichzahl von Frauen und Männern, die das Ehegebot verlangt, durch Zuzug verhindert. Das Problem führt bei Vairasse aber nicht wie in der Insel Felsenburg zu einer Durchbrechung des Abschlusses, sondern wird intern gelöst, was nur auf polygamem Wege möglich ist, da die Zahl der Frauen im Lande der Sevaramben größer ist als die der Männer. Die Ehe ist dort im Prinzip allerdings durchaus monogamen Charakters. Nur in Ermangelung eines besseren wird es den Männern, die zu Aemtern im Staate gelangt sind, erlaubt, mehrere Gattinnen zu haben, um die überschüssigen Frauen unterzubringen. Die Mädchen, die bis zu der gesetzlichen Frist keinen Gatten gefunden haben, werden dazu gehalten, sich selbst eine obrig-

[1]) S. 76f. und S. 87.

[2]) Vgl. SS. 168, 187 und 322.

keitliche Person zu wählen. Die Beamten müssen diese Wahl annehmen mit der Einschränkung, daß es ihnen nach ihrem Rang jeweilig gestattet ist, nur eine bestimmte Zahl von Frauen zu haben.[1])

Nach alledem dürfen wir wohl sagen, daß alle wesentlichen Erscheinungen der Insel Felsenburg, der Asylcharakter, das System des Abschlusses und auch das geschlechtliche Problem, in der Geschichte der Sevaramben vorgebildet erscheinen. Die einzige Verbindung mit der übrigen menschlichen Gesellschaft findet dafür nach dem Vorbild Campanellas eine so feine Motivierung, wie sie in keiner der übrigen bekannten Schriften wiedererscheint und auch in der Insel Felsenburg vermißt werden muß.

Foignys Südland oder Jacques Sadeur.
1676/1704.

Der Verfasser des „Südlandes“, der ersten ausgesprochenen anarchistischen Utopie, war Gabriel Foigny, ein aus dem Kloster entflohener Franziskaner, der 1667 in Genf zur reformierten Kirche übertrat. Ruge hat über ihn (S. 75ff.) gehandelt und zuerst sein Buch einer eingehenden Würdigung unterzogen.[2]) Foignys Utopie kam ein Jahr nach der ersten englischen Ausgabe von Vairasses Geschichte der Sevaramben, also im Jahre 1676 gleichzeitig in Vannes und in Genf heraus. Die Ausgabe von Vannes betitelt sich „La terre Australe“, die von Genf „Les aventures de Jacques Sadeur“. Ein Jahr nach Foignys Tod erschien 1693 in Paris eine dritte Ausgabe,[3]) die der ersten deutschen Übersetzung zu Grunde liegt, die 1704 unter dem Titel „Sehr curiöse Reise-Beschreibung durch das neu-entdeckte Südland“ in Dresden herauskam (Exemplar eben-

---

[1]) Vgl. SS. 63, 185, 222f. — Es darf vielleicht in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen werden, daß bei den Insulanern, die Columbus auf den Antillen fand, neben einer kommunistischen Wirtschaft die Monogamie herrschte mit der Einschränkung, daß nur die Könige mehrere Frauen haben durften (vgl. Kirchenheim S. 64).

[2]) Außer Ruge und der bekannten Literatur über die Utopien vgl. Journal des Savans 1692, S. 265ff.; P. Bayle, Dictionnaire historique et critique, Artikel Sadeur; Biographie universelle, Bd. V, Paris 1816.

[3]) Nach Ruge (S. 94) erschien das Buch zu gleicher Zeit auch in Amsterdam und 1705 noch einmal wieder in Paris in einer Sammlung imaginärer Reisen.

dort). Jacques Sadeur erscheint hier nicht nur als Held, sondern auch als Verfasser des Buches.[1])

Sadeur wird an die Küste Australiens verschlagen. Die Tapferkeit, mit der er sich gegen den Überfall zweier vogelartiger Ungeheuer wehrt, erwirbt ihm die Sympathien der Einwohner. Er findet in den Australiern ein hochentwickeltesVolk, bei dem er über dreißig Jahre zubringt.[2]) Von Einrichtungen im Sinne der archistischen Staatsromane findet man außerordentlich wenig bei den Australiern. Es besteht Gemeinschaft aller Güter,[3]) gemeinsame Auferziehung in den sogenannten Hebs oder Maisons d'éducation und keinerlei Standesunterschied (SS. 136, 144). Über die Regierungsform wird nichts gesagt. Die Australier nennen sich Brüder. Sie essen kein Fleisch. Sadeur erzählt, sie meinten, es „könne sich diese Art der Nahrung nicht mit der menschlichen Art vergleichen, als welche von Natur von aller Grausamkeit entfernt seyn solte, ... und daß man nicht leichte Thier-Fleisch essen könnte, daß man sich nicht auch dadurch dessen Neigungen ergebe" (S. 220f.). Die Australier leben vielmehr von Früchten, die ohne Pflege gedeihen.

Es ist von besonderem Interesse, daß Foigny den ganzen Kabalen, die auf der zeitgenössischen Galanterie beruhen, dadurch den Boden entzieht, daß er die Australier alle doppelgeschlechtlich sein läßt, und auf dieser Doppelgeschlechtlichkeit bauen sich seine ganzen moralischen Folgerungen auf. Es heißt: „Alle Australier sind von zweyerley Geschlechte, und wenn es sich begibt, daß ein Kind gebohren wird, welches nur ein Geschlechte hat, so erwürgen sie es gleich, weil sie es vor eine Mißgeburth halten" (S. 109). Sadeur erzählt, daß die Australier verpflichtet seien, jeder wenigstens ein Kind in das Heb zu liefern, doch habe er nie erfahren können, welcher Art die Zeugung unter ihnen sei. Als er versucht, dem Lehrmeister, der sich seiner im Lande der Australier annimmt, das geschlechtliche Verhältnis der Europäer zueinander am Beispiel der Tiere zu erklären, erregt er des Alten Unmut. Der Australier untersagt ihm, weiter davon zu reden, und erkennt aus Sadeurs Schilderung,

---

[1]) Diese Übersetzung liegt den nachfolgenden Zitaten zu Grunde. Auf die Herkunft des Übersetzers aus Sachsen läßt vielleicht der äußere Umstand einen Schluß zu, daß er (S. 100) von „Porstroffer Äpfeln" spricht.

[2]) Vgl. S. 165 und S. 283 der Übersetzung.

[3]) Vgl. S. 111 und S. 147.

daß der Europäer „Entstehen mehr von denen Bestien entlehntes bey sich habe, als von vollkommenen Menschen und dahero thäte er nicht unrecht, wenn er (sie) nur als Halb-Menschen ansähe" (S. 128). Die unterschiedliche Veranlagung in geschlechtlichen Dingen zwischen Sadeur als einem Europäer und den Australiern kommt in Foignys Buch stark zum Ausdruck. Er läßt Sadeur z. B. erzählen: „Einstens trug sichs zu, daß mir die Brüder überaus freundlich begegneten, welches aber bey mir solche unordentliche Regung entzündete, die, als sie die Brüder wahrnahmen, dermaßen ärgerten, daß sie mich voller Unmuth stehen ließen. Daher ich dann bey aller Welt dermaßen verhast wurde ... und hätte unfehlbar sterben müssen, wofern der Alte, dessen ich offte gedacht, durch seinen besondern Beystand mich nicht errettet hätte" (S. 164ff.). Es ist gut möglich, daß Foigny, der sich nach Ruge in der Kirche Ungebührlichkeiten zu Schulden kommen gelassen haben soll, bei der Darstellung der Schwächen seines Sadeur aus selbst Erlebtem schöpfte. Dieser gerät durch sein eingeschlechtliches Interesse bei den Australiern immer mehr in Mißachtung, und der Alte redet ihn schließlich an: „Man zweiffelt nicht mehr, daß du eine Mißgeburth seyst, dein boßhafftiger Geist, deine ungeziemten Reden verrathen dich sehr .... Sage mir auffrichtig, wer du bist, und wie du hieher kommen" (S. 113). Es kommt schon hier zum Ausdruck, wie die Australier sich gegen fremde Elemente, die der Höhe ihrer entwickelteren Kultur nicht gewachsen sind, abzuschließen bestrebt sind. Sadeur hat es allein dem Umstand, daß er selbst von Geburt Zwitter[1]) ist, zu verdanken, daß er nicht gleich als Fremder erkannt worden ist. Die Zwiegeschlechtlichkeit hat in ihm, dem Europäer und Sohn eines ganz anders gearteten Geschlechts, aber nicht die entwickeltere seelische Verfassung gezeitigt, die bei den Australiern alle schwächlichen geschlechtlichen Regungen zurücktreten und dafür andere moralische Vorzüge erscheinen läßt. Das Ergebnis daraus ist, daß Sadeur seiner Anlage nach der Kultur der Australier nicht gewachsen ist.

Die in den Utopien stets beliebte Kleiderfrage erledigt sich bei den Australiern sehr einfach, aber auf eine Art, die auf ihre moralische Haltung wieder ein bezeichnendes Licht wirft. Sie tragen überhaupt keine Kleider: „denn es ist ja nichts schöners an dem

[1]) Vgl. S. 27 und S. 83.

Menschen als der Mensch, wie er an und vor sich selbst ist, so fern er ohne Mangel, und alles, was zu seiner natürlichenVollkommenheit gehört, hat" (S. 141 f.). Die Australier begreifen die Unsitte der Europäer, Kleider zu tragen, nicht, und da Sadeur ihnen erklärt, daß in Europa „die Schwachheit eines und des andern Geschlechts so groß wäre, daß man sich nicht könte nackend sehen, wo man nicht solche Regungen in sich spühren solte", welche die Schamhaftigkeit ihm zu erzählen verbiete (S. 137f.), erregt dies ihren größten Abscheu, und sie schätzen die Europäer darum geringer als das Vieh: „Die Bestien sehen ja einander stetig an, doch sind sie dergleichen ungeziemten Neigungen nicht unterworffen" (S. 140). Wir werden nach alle dem sagen, daß bei den Australiern für die Galanterie und alle Kabalen, die mit ihr zusammenhängen, die seelischen Voraussetzungen fehlen.

Wie die Australier es verwerfen, von geschlechtlichen Dingen zu sprechen, so verwerfen sie es auch, von religiösen Dingen zu reden. Sie verehren Gott nur in stiller, schweigender Versammlung ohne jede öffentliche Zeremonie, wobei jeder nur seinen geheimen religiösen Gedanken und Gefühlen hingegeben ist (S. 148f.). Im übrigen lassen sie jeden glauben, was er will; verwerfen aber die freie Meinungsäußerung über Gott und jede religiöse Frage, weil die Meinungen hierüber „sehr unterschiedlich" sein müssen, „welches denn die hefftigsten Streitigkeiten veruhrsachte, woher offte die allergrausamsten verbitterungen, ja blutige Kriege und andre garstige Folgereyen entstünden" (S. 159). Ruge hat über die Religion der Australier im Jacques Sadeur ausführlicher gehandelt. Uns genügt es zu sehen, wie auch auf religiösem Gebiet in der Utopie Foignys wieder allen Kabalen und Intriguen die Gelegenheit genommen ist.

Die Schilderung des idealen Einvernehmens bei den Australiern und die Kritik der diesem entgegengesetzten Verhältnisse in Europa gehen in der Erzählung Sadeurs so Hand in Hand, daß sie sich gar nicht getrennt behandeln lassen. Er berichtet z. B.: „Ich kan versichern, daß die dreyßig Jahr, daß ich unter ihnen gewesen, keine einzige Klage noch Zwistigkeit vermerckt. Sie wissen nicht, was das sey, es ist mein, es ist dein, sondern es ist alles gemein und zwar mit solcher Auffrichtigkeit, und ohne allen Eigennutz, daß es mich recht kränckte, indem ich mich, dergleichen Einigkeit niemahls in Europa gesehen zu haben, erinnern kunte" (S. 111). Er erzählt dem

alten Australier, in Europa gäbe es keine wilden Tiere, „sondern die Menschen giengen selbst da auffeinander loss, und erwürgte einer den andern". Der Alte erkennt daraus nur wieder, daß die Australier entweder mehr als Menschen oder vollkommenere Menschen als die Europäer seien, da diese jedenfalls bei weitem nicht den Grad von Vollkommenheit wie die Australier erreicht hätten, die nicht einmal wissen, was Streit und Uneinigkeit sind (S. 133ff.). Die Überzeugung, zu der Sadeur gelangt, findet beredten Ausdruck, wenn er sagt: „Ich kunte mich nicht genug verwundern über ein solch Gemüth, das unsern gebrechlichen so entgegen gesetzt war, und schämte ich mich, daß ich erfahren muste, wie weit diese Völcker es uns an Vollkommenheiten zuvor thäten ... Sie sind bey diesem Zustande ihres Lebens auff einen so hohen Grad der Tugend, wohin wir nicht gelangen können.... Unsere Moralité, sie sey auch so wohl und klug eingerichtet, als sie immer seyn könne, ist doch bey weiten nicht so accurat als diejenige, so sie von Natur ohne einige Regeln ausüben, die anmuthige Vereinigung, so da nichts stöhren kan, die Gemeinschafft aller Güther, die unverbrüchliche Auffrichtigkeit, und endlich die genaue Beobachtung der gesunden Vernunfft verbindet und vereiniget sie dermaßen und leitet sie gantz und gar zu nichts, als was billig und wohl ist, sie können nichts anders als Früchte vollkommenster Tugend seyn, woraus man nichts als die höchste Vollkommenheit abnehmen kann" (S. 146ff.). Im vollen Gegensatz dazu sieht Sadeur die Verhältnisse in Europa: „Wir aber hergegen, wie vielen Lastern und Unvollkommenheit sind wir doch wohl unterworffen? Die unersättliche Begierde, groß Reichthum zu erlangen, die stetswährenden Spaltungen, die schändlichen Verräthereyen, die blutigen Nachstellungen, die erstaunendesten Niederlagen, dadurch wir uns unter einander auffreiben, zwingen uns diese nicht zu gestehen, daß wir uns weit mehr durch unordentliche Affecten als kluge Vernunfft-Schlüsse verführen?" (148 f.). Es ist interessant, wie sich immer wieder deutlich ausspricht, daß die entwickeltere soziale Tugend der Australier aus der seelischen Verfassung des Schriftstellers heraus als ein Grad von menschlicher Vollkommenheit beurteilt wird, der für den zeitgenössischen Europäer von damals für unerreichbar gilt, und daß in dieser idealen Vollkommenheit ein höherer Grad von Natur und Vernunft erblickt wird (SS. 135 und 169). Von den Australiern sagt Sadeur auch: „Im

fünfften Capitel habe ich von ihren Humeur erwähnt, wie derselbe nehmlich mit einer gar angenehmen Gravität vermischt, der denn das Temperament eines Menschen gar klug, und zur menschlichen Gesellschafft geschickt macht" (S. 167). Die der Gelassenheit entsprechende Gravität wird also hier nicht für die der Kabale eigene kühle Berechnung gefordert, sondern als Schutz gegen die der Kabale zu Grunde liegende eigennützige Leidenschaft. Die Gelassenheit erscheint hier im Sinne des antiken Ideals als Mittel der Selbstbeherrschung, während sie in der utilitaristisch orientierten Welt des politischen Menschen sonst als ein Mittel begegnet, um andere zu beherrschen.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß das Ideal, das Foigny in seinem Südland aufgestellt hat, einem Asyl vor den sozialen Unzulänglichkeiten der europäischen Kulturwelt gleichkommt. Es ist darum um so interessanter, daß Sadeur sich in diesem Lande, das er selbst für das denkbar vortrefflichste erklärt, dennoch mehr im Exil als im Asyl befindet und zwar nur aus dem Grunde, weil er als seelisch weniger entwickelter Europäer der Vollkommenheit der Australier kaum zu entsprechen vermag. All sein redliches Bemühen genügt auf die Dauer nicht, daß seine Stellung unter den Australiern nicht unhaltbar wird. Er sieht sich schließlich „auff fünff Haupt-Verbrechen, deren iedwedes das Leben verwürckt, angeklagt" (S. 255) und ergreift deshalb auf dem Rücken eines jener ungeheuren Vögel, die er bei seiner Strandung zu bekämpfen hatte, die Flucht. Er gelangt nach Madagaskar und von dort wieder nach Europa, aber er gesteht: „Meine Gemüths-Augen stellten sich nun ohne Unterlaß das schöne Neu-Sudland vor" (S. 292), und man möchte fast zweifeln, ob dieses nun doch nicht vielleicht mehr Asyl als Exil für ihn gewesen ist.

Sieht man von Sadeur ab, so wird man das Land der Australier in den Augen des Schriftstellers und in denen der Australier selbst jedenfalls im Sinne des Asyls bewerten. Es kann daher denn auch nicht verwundern, das System der Abgeschlossenheit durchgeführt zu finden. Wir haben bereits gehört, daß die Australier keinen Fremden bei sich dulden, es heißt, daß sie Sadeur nur „wider ihre grösten Staats-Gesetze dennoch bey ihnen zu bleiben, verstattet haben" (S. 5). Wir lesen ferner: „Die Gewohnheit dieser Völcker ist, daß sie niemanden unter sich aufnehmen, von

dessen Geburth, Vaterland, humeur sie nicht genau unterrichtet sind“ (S. 84), wobei „humeur“ zweifellos den im sozialen Sinne entwicklungsgeschichtlichen Grad seelischer Verfassung bezeichnet. Es entspricht dem vollkommen, wenn der alte Australier eine scharfe Prüfung mit Sadeur vornimmt (S. 113 ff.). Er legt es dabei darauf an, von Sadeur „eine merckliche Probe der Auffrichtigkeit und Treue“ zu erhalten, der seinerseits dazu berichtet: „Derohalben resolvirte ich mich, demselben sehr schlecht, doch also zu antworten, daß er kein Mißtrauen auff meine Treue zu setzen, Gelegenheit bekäme“ (S. 117). Wäre Sadeur kein Zwitter gewesen, und gänzlich unbekleidet an den Strand geworfen worden, dann wäre es gar nicht erst zu der Prüfung gekommen: „denn sonst wäre es gleich am Tage gewesen, daß ich ein Frembder“ (S. 83); und es ist „ein unverbrüchlich Gesetz, keinen zu dulden, der nur ein Halb-Mensch ist“ (S. 114).

Wir kommen nach alle dem zu dem Schluß, daß in Foignys Südland der Asylcharakter des utopischen Landes der Australier zum Ausdruck gelangt und dementsprechend auch ein System der Abgeschlossenheit durchgeführt ist, während das geschlechtliche Problem die Abgeschlossenheit nicht durchbricht, wohl aber den Verfasser beschäftigt, indem er es durch die Doppelgeschlechtigkeit der Australier intern zu lösen sucht.

Ophirischer Staat.
1699.

Von einem unbekannten Deutschen stammt die Utopie, die 1699 in Leipzig unter dem Titel „Ophirischer Staat Oder Curieuse Beschreibung Des bißhero von vielen gesuchten, aber nicht gefundenen Königreichs Ophir“ erschien (Exemplar in München).[1] Dieses Buch hat keine literarische Bedeutung. Die Utopie ist nicht einmal rein äußerlich durch eine fingierte Entdeckungsgeschichte in die Form eines Romans gekleidet. In dem Buch be-

[1]) Das Münchener Exemplar scheint das einzige auf größeren deutschen Bibliotheken zu sein, doch zeigte sein buchbinderischer Zustand, daß es vor mir noch von niemandem vollständig gelesen sein konnte. — In der Literatur über die Utopien findet man den „Ophirischen Staat“ nur bei Brasch (S. 87) und bei Kirchenheim (S. 161 ff.) behandelt.

gegnet uns keine einzige handelnde Person, es beginnt vielmehr gleich auf der ersten Seite mit der Beschreibung des utopischen Königreiches; es ist also eigentlich gar kein Roman und erlangt nur im Zusammenhang mit der übrigen utopistischen Literatur gerade so viel Bedeutung, daß es nicht ganz übergangen werden kann. Des Verfassers Ansicht von den Vorzügen einzelner staatlicher Einrichtungen kommt darin zum Ausdruck, daß er keine Regierungsform an und für sich für gut oder schlecht hält (S. 164). Er vertritt denn auch keinerlei demokratisches oder kommunistisches Ideal, sondern läßt alle ihm vertrauten staatlichen Einrichtungen zu Recht bestehen und schildert nur, wie sie nach seiner Meinung gehandhabt werden müßten. Demnach ist in Ophir denn allerdings wohl alles im Sinne einer christlichen Moral ideal: der König, die Königin, die Beamten und die Bürger. Im Grunde genommen erreicht der Verfasser den idealen Zustand aber doch nicht als Folge eines entwickelteren sozialen Gefühls im moralischen Sinne, sondern auf dem Wege, daß der Mangel an einem solchen durch die äußeren Mittel der strengsten Kirchenzucht und des Polizeistaates ersetzt wird. Es ist kaum möglich, daß in diesem Lande von Leuten in irgend welcher Machtstellung oder ohne eine solche eine Kabale, eine Bosheit im sozialfeindlichen Sinne begangen wird, daß nicht der Büttel sie ergreift und einige Jahre ins „Zuchthaus" setzt, so daß in jeder Beziehung dafür gesorgt ist, daß „aller Unterschleiff und Boßheit verhindert werden mögen" (S. 548). Der Verfasser geht also keineswegs davon aus, es in seinem Ideallande mit besseren Menschen im sozialen Sinne zu tun zu haben, sondern die sozialfeindliche Bosheit ist ihm durchaus selbstverständliche Voraussetzung, nach der er seine Polizeimaßregeln richtet. Sie ist ihm so selbstverständlich, daß sie ihm nicht einmal zu satirischer Behandlung Anlaß gibt. Diese Voraussetzungen des Polizeistaates sind immerhin kulturgeschichtlich interessant für die Zustände im damaligen Europa.

Der König herrscht absolut, das Volk hat keinerlei eigene Machtbefugnisse. Gerechtigkeit, Treue, Wahrheit, Mäßigkeit, Wohltätigkeit und Demut vor Gott, der alle Menschen gleichgemacht hat, sind die Tugenden dieses Königs: „Den schändlichen Liebes-Reitzungen hänget er nicht nach, sondern wie er seine Gemahlin mit hertzinnigen Caressen bedienet, also lässet er sich auch

keine unzüchtige Neben-Liebe einnehmen" (S. 127). Einen freieren Gedanken vertritt der Verfasser nur, sofern er den Tronfolger aus den königlichen Prinzen wählen läßt und dem Verdienstadel vor dem Geburtsadel den Vorzug gibt (S. 595 f.). Die Beamten müssen der wahren christlichen Religion eifrig zugetan sein (S. 209 ff.). Ungetreue Beamte haben keine Gnade des Königs, sondern Strafe zu erwarten, weil sie „viele zu gleichmäßigen Boßheiten und Frevel mit ihrem ungerechten Thun verleiten" (S. 112). Trotzdem Gewissensfreiheit herrscht, und das Proselytenmachen bestraft wird (S. 274 ff.), besteht eine Einrichtung, die dem modernen Spruchkollegium verzweifelt ähnlich sieht, und wird die Denunziation bei dieser Behörde, die zugleich eine Zensur über alle Bücher ausübt, zur Pflicht gemacht (S. 18 ff.). Mischehen zwischen Verschiedengläubigen sind untersagt (S.36). Für die Juden bestehen die üblichen Ausnahmegesetze der Zeit (S. 279 ff.). Nicht nur Landstreicher, Taschen- und Gaukelspieler, Klopffechter und Seiltänzer, sondern auch „herumschweiffende Commödianten, welche den Leuten das Geld nur aus dem Beutel und in andere Länder spielen" werden nicht geduldet (S. 301 ff.). Der Schulzwang ist durchgeführt. Die Kleidung ist auch hier einheitlich, „und weiß man weder in dem Königlichen Hofe noch auch sonst im gantzen Königreich von einer neuen Mode" (S. 302). Dem Hof-Frauenzimmer steht eine „mit allen Tugenden begabte" Hofmeisterin vor, welcher obliegt, „wohl Achtung zu haben, daß keine Klatschereyen, Verleumbdungen, Außrichtung anderer Leute und Uneinigkeiten unter ihnen selbst vorgehen" (S. 214). Gegen die Galanterie weiß der Verfasser eine gar treffliche Maßregel, indem schon derjenige, der sich anstößiger Redensarten bedient, zur Strafe ein paar Schweinsohren auf dem Kopf tragen muß (S. 128). Ein Professor Morum sorgt für das Wohlverhalten der Studenten, doch werden auch über die Professoren durch königliche Kommissare jährlich Visitationen gehalten: „Da man nun jemanden betrifft, der ein böses und ärgerliches Leben führet, der Trunckenheit, Wollust, täglichen Schmausen, Betrügereyen, Zänckereyen und anderen Lastern ergeben ist, der wird . . ., weil er die den Studiosis sonst gewöhnliche Laster begangen, gleich ihnen relegieret" (S. 102 f.). Auf den Universitäten wird kein Fechtmeister geduldet. Die Schilderung der Vorteile dieses Verbots wirft ein starkes Licht

auf die Verhältnisse an den Universitäten der damaligen Zeit (S. 104 f.). Probate Mittel weiß der Verfasser denn auch gegen die Duelle: die Duellanten werden zu Festung verurteilt und müssen u. a. hölzerne Säbel tragen, „indem sie so wenig als die Kinder mit den andern recht umzugehen wissen“ (S. 591 ff.).

Der Beschreibung des Ophirischen Staates fehlt es an einem im satirischen Sinne genügenden Gegenbild in der Schilderung der europäischen Verhältnisse, um das Königreich Ophir als ein Asyl in irgendwelcher Beziehung erscheinen zu lassen. Trotzdem begegnen uns einzelne Züge, die im Sinne eines beschränkten Abschlusses nach außen bewertet werden können. Zwar ist Fremden der Eintritt in das Land nicht verwehrt, doch darf kein Fremder „in einer Stadt zum Bürger angenommen werden, der nicht ein Zeugnüß seines anderswo geführten ehrlichen Lebens und gottseeligen Wandels von der Obrigkeit selbigen Orts auffweisen kann“ (S. 296). Der König darf nur inländische Prinzessinnen heiraten, damit „nicht ausländische Sitten oder vielmehr Laster mit gebracht werden können.“ Sind keine geeigneten Prinzessinnen im Lande vorhanden, dann werden die ausländischen sorgfältigen „Gemütsausforschungen“ unterworfen (S. 136 f.). Dem Tronfolger werden Reisen in das Ausland untersagt, damit nicht seine gewissenhafte Erziehung durch böse Exempel zu nichte gemacht werde, und „die Laster vieler Ausländischen Höfe als Schwelgerey, unzüchtige Liebe, gewinnsüchtige Spiele, verschwenderische Hoffhaltungen, üppiges Leben, Atheisterey, Heucheley, zwey-zünglerische Reden, Falschheit, List, Betrug, Hindansetzung Treu und Glaubens, Eydbruch, Aussaugungen und Plackereyen der Unterthanen, Mißtrauen, Argwohn, Unterdrückung der etwas zunehmenden und mächtigen Häuser, meuchelmörderische Vergifftung, unnöthiges Krieg-Anfahen, Blutvergießen unschuldiger Unterthanen, kurtz: alles nach Belieben zu thun und seine Begierden für Gesetze zu achten, dagegen angenommen und für Königliche Tugenden gehalten werden“ (S. 172). In diesen Worten wird uns ein ganzes Arsenal der Mittel der sozialfeindlichen Kabale oder Bosheit gegeben und diese trefflich als individuelle Willkür im Gegensatz zu sozialer Gebundenheit charakterisiert. Auch den Bürgern des Ophirischen Staats werden Reisen ins Ausland nur unter gewissen Bedingungen gestattet, Wir finden also im Ophirischen Staat

einzelne Züge, die dem System der Abgeschlossenheit in der Insel Felsenburg entsprechen, im übrigen aber weder den Begriff des Asyls, noch eine Behandlung des geschlechtlichen Problems wie dort.

Smeeks Königreich Krinke Kesmes.
1708/1721.

Von Henrick Smeeks Buch „Beschreibung des Mächtigen Königreichs Krinke Kesmes durch den Herrn Juan de Posos" ist oben (S. 107 f.) in dem Abschnitt über den Holländischen Robinson Crusoe Heinrich Texel schon gesprochen worden. Juan de Posos will das Königreich, n dem Texel Aufnahme gefunden hat, 1698 auf einer großen Insel des Südlandes entdeckt haben. In dem Königreich herrscht eine gewisse Abgeschlossenheit. Den Einwohnern ist es bei Todesstrafe verboten, außer Landes zu reisen (S. 63), und Juan de Posos, dem man einen unbeschränkten Einblick in die bestehenden Verhältnisse gestattet, wird mit seinen Reisegenossen vom König befohlen, daß sie „nicht wieder kommen solten, weil er sein Land nicht bekannt machen wolte" (S. 254). Indes wird die Geheimhaltung des Landes nicht streng durchgeführt, da Posos nicht nur nicht verboten wird, seine Kundschaft vom Königreich Krinke Kesmes zu verbreiten, sondern ihm sogar in Form von Karten und handschriftlichen Beschreibungen ein umfassendes Material zur Kenntnis des Landes zur Verfügung gestellt wird (SS. 225 u. 249). Soweit eine gewisse Abgeschlossenheit besteht, kann sie doch in keiner Weise mit den Gründen motiviert werden, durch die sie in der Insel Felsenburg bestimmt wird. Die Lebensanschauung auf Krinke Kesmes steht nicht im Widerspruch zu der des politischen Menschen in Europa, sondern sie entspricht dieser vielmehr vollkommen.[1]) Es wird sogar gelegentlich Europa als das idealere Land bezeichnet, wenn Johann de Posos sagt: „In Europa leben wir als Christen gebühret zu leben in Liebe, Friede und Einigkeit," und ihm darauf der Garbon (d. i. Inspektor) von Krinke Kesmes erwidert: „Das ist gut, ich wünschte, daß es hier in Südland auch so wäre. Allein es ist hier leider nichts als Interesse, und wer sich nicht wohl in Acht nimmt, der wird vor

---

[1]) Vgl. Übersetzung S. 186ff. und S. 203f.

einen Narren gehalten. Ein jeder sucht seinen Vortheil, so gut als er kann. Die offentliche Lügen ist wider die Gesetze und also straffbar, allein die Falschheit und Lügen werden mit dem Schein der Wahrheit bemäntelt, und der Einfältige dadurch betrogen, und dieses gehet so durch, wie es kommt" (S. 76). Da das geschlechtliche Problem in dieser Utopie keine Rolle spielt, so beschränkt sich das Interesse auf die wenigen Symptome, die dem Motiv der Abgeschlossenheit entsprechen.

Tyssots Reise um den Nordpol (Peter von Mesange). 1720/21.

Im Jahre 1720 erschien in Amsterdam ein Buch mit dem Titel „La vie, Les avantures & le Voyage de Groenland Du Révérend Pere Cordelier Pierre de Mesange", als dessen Herausgeber S. Tyssot de Patot die Zueignung unterschrieben hatte (Exemplar in Bonn).[1] Es ist das Buch, dessen Übersetzung 1721 als erste deutsche Pseudorobinsonade erschien.[2] Diese Übersetzung lag nämlich bereits mit dem Titel „Reise um den Nordpol" vor, als der Verleger dem ganzen Buch ein neues Titelblatt vorklebte, das den französischen Roman als „Des Robinson Crusoe Dritter und Vierter Theil Oder Lustige und seltsame Lebens-Beschreibung Peter von Mesange" erscheinen ließ (Exemplar in Berlin).[3] Kam die Reise um den Nordpol als Pseudorobinsonade für eine Behandlung im vorangegangenen Kapitel nicht in Frage, so taucht sie doch jetzt im Rahmen der utopistischen Literatur wieder auf, da schon der ausführlichere Titel eine Schilderung des „Paradieses" der Einwohner des Poli critici verspricht.[4]

Der flüchtige Franziskanermönch Peter von Mesange wird im Jahre 1679 nach Grönland verschlagen, wo er mit seinen Gefährten das Königreich Rufsal mit der Hauptstadt Cambul ent-

[1]) Johan Anton Trinius erwähnt das Buch in seinem Freidenker-Lexicon (Leipzig und Bernburg 1759) S. 501 unter den Schriften Symon Tyssots de Patot nicht.

[2]) Näheres bei Kippenberg S. 40.

[3]) Vgl. Ullrichs Bibliographie S. 223. Über den sogenannten „Peter von Mesange" handelt Kippenberg SS. 34, 40, 66f. und 95.

[4]) Vgl. den Titel bei Kippenberg, Anhang S. VI, Nr. 1.

deckt. In den Annalen der Cambulier studiert er die Geschichte des Landes, und nicht ungeschickt lösen in der Erzählung die eigenen Erlebnisse Mesanges mit den Geschichten aus den Annalen ab, da Mesange dem König von Rufsal immer wieder berichten muß, was er inzwischen Neues gelesen hat, wodurch Anlaß zu manchen Erörterungen und mündlichen Ergänzungen gegeben wird. Mesanges überlegene Kenntnisse tragen ihm die Liebe einer häßlichen Muhme des Königs ein, mit der eine Ehe einzugehen er unter Hinweis auf sein Mönchsgelübde ausschlägt. Er nimmt nun seinen Aufenthalt in der Stadt Meralda. Hier wird er in die Leidenschaft zu einer verheirateten Dame verstrickt, wodurch er sich Unannehmlichkeiten zuzieht, die ihn schließlich zu dem Entschluß treiben, mit zweien seiner alten Schiffsgefährten sich in einem unzulänglichen Boot auf die hohe See zu wagen, um nach Europa zurück zu gelangen. Sie werden auch glücklich von einem Schiffe aufgenommen, das indes bei Island scheitert. Mesange rettet sich an das Land und gelangt später über Kopenhagen, Polen, Brandenburg, Sachsen, Bremen und Minden nach den Niederlanden, wo er an den Folgen eines Wagensturzes stirbt.

Man sieht aus dieser Inhaltsangabe schon, daß es sich lediglich um einen Abenteurerroman handelt oder auch um eine voyage imaginaire, zu deren Requisiten die Schilderung eines Phantasiestaates gehört, der auf dem Titelblatt freilich als „Paradies“ angekündigt wird. Das Ideal, das diesem Paradies zu Grunde liegt, läßt sich nicht leicht klar herausschälen. Man weiß infolge des Wechselsystems von Erzählung aus Vergangenheit und Gegenwart manchmal nicht, ob der geschilderte Zustand nur der voraufgegangenen geschichtlichen Entwicklung des Landes angehört oder der idealen Verfassung zu Grunde liegt, die Mesange vorfindet. Tyssot scheint sich auch zuweilen selbst nicht mehr genau des früher Gesagten zu erinnern und widerspricht sich dann, sodaß man berechtigten Zweifel hegen muß, ob ihm überhaupt ein bestimmter Zustand als Ideal vorgeschwebt hat. So ist die unumschränkte Gewalt des Königs ebensowenig wie das kommunistische Wirtschaftssystem durchgeführt. Dem kommunistischen Gedanken entspricht die allgemeine Arbeitspflicht. Die Kleidung der Bürger ist sowohl in Cambul (S. 142) wie in Meralda (S. 304) eine einheitliche, doch sind Standesunterschiede in der Vorstellung des Verfassers nicht ganz überwun-

den. Jedenfalls gehört aber die Glaubensfreiheit zu den charakteristischen Merkmalen des Ideals, das Tyssot vorschwebt (S. 403).

Fragen wir uns nun, ob die Verhältnisse im Lande Rufsal über die geschilderten Einrichtungen hinaus im Gegensatz zu denen der zeitgenössischen Kulturwelt in der Tat ein Paradies oder gar ein Asyl vor diesen darstellen. Der König sagt von den Städten in Rufsal: „Man findet zwey oder drey Städte, mit denen handeln wir, allein wir sollen, so zu sagen, noch den ersten Zanck miteinander haben", und er betont: „Was ist denn der kleine Streit, den wir mit den Thieren auf dem Felde haben, und über die wir allezeit die Ober-Hand behalten, gegen den stetigen Kriegen, die ihr wieder eures gleichen führet, und in Betrachtung des greulichen Mordens, davon ihr uns erzehlet habt?" (S. 71). Auch bei anderer Gelegenheit wird der „unersättliche Geitz und Grausamkeit vieler Fürsten" in Mesanges Heimat den Zuständen in Rufsal gegenübergestellt (S. 513). Der König heißt Mesange einmal, die Verhältnisse in Rufsal mit den ihm geschilderten in Europa vergleichen, und sagt dann: „da werdet ihr nun finden, daß wenn ihr euch mit einigen kleinen Vortheilen schmeicheln könnet, ihr dagegen so viel Verdruß und Wiederwärtigkeiten aus zu stehen habt, daß die Bitterkeit von diesen alle Annehmlichkeit, die man denen beylegen könte, austilget" (S. 71 ff.).

Es unterliegt keinem Zweifel, daß Tyssot ein kulturelles Ideal sozialen Gefühls vorgeschwebt hat, aber er hat sich von diesem Ideal so wenig eine klare Vorstellung gemacht als von den idealen Einrichtungen des Landes, da er sich bei der Schilderung des einen wie des anderen widerspricht; zum wenigsten fehlt es ihm an der schriftstellerischen Kraft, nachdem er sein Ideal theoretisch erklärt hat, es nun auch in der Handlung des Romans praktisch zur Darstellung zu bringen. In den Annalen kommen Züge von Tyrannei, Streitigkeiten und Rachgier vor (S. 113), die Rufsal durchaus nicht als das ideale Land erscheinen lassen, als das Tyssot es hat schildern wollen. Mesange selbst soll bei seiner Übersiedelung nach Meralda erfahren, daß er vor der Rache der Muhme des Königs seines Lebens nicht sicher ist (S. 458). Er zeigt sich seinerseits auch eines idealen Zustandes keineswegs würdig, da er sich in Meralda, um die Liebe einer Frau zu gewinnen, deren Gatte ihm sehr freundschaftlich begegnet, als ein rechter „Tartufe" erweist (S. 463). Wiewohl Seneha, eben dieser Gatte, jede Eifersucht abschwört, zieht Mesange sich

doch im weiteren Verlauf dieser Angelegenheit solche körperliche Schäden zu, daß er seit der Zeit „vor dem verfluchten Lande Rufçal einen solchen Abscheu" bekommt, daß er den festen Entschluß faßt, von da wegzugehen, „es möchte kosten, was es wolle" (S. 504). Auch sonst erscheint dieses Land für Mesange niemals als ein Asyl vor den Verfolgungen der Kulturwelt, so daß die Hoffnung, in diese zurückzugelangen, in ihm nie geschwunden ist.[1])

Der Gedanke an eine planmäßige Abgeschlossenheit kann daher niemals aufkommen. Das Land wird allerdings einmal eine Insel genannt (S. 71), was geschichtlich damit erklärt wird, daß es in uralter Zeit eine Halbinsel an der Nordsee gewesen sei, deren schmale Verbindung mit dem Festland bei einem gewaltigen Naturereignis zerriß, wodurch das Land schwimmend gen Norden getrieben wurde (S. 74f.). Wer gedächte dabei nicht des Königs Utopus, der die Verbindung der Halbinsel Utopia mit dem Festland absichtlich abtragen läßt, um seinen Idealstaat auf eine halbmondförmige Insel zu isolieren. Die halbmondförmige Gestalt der Stadt Meralda (S. 121) scheint denn auch auf einer Erinnerung an Mores Utopia zu beruhen. Die schwimmende Insel Rufsal strandete schließlich an Grönland, und man sah sich genötigt, sie gegen das Land durch eine starke Landwehr zu schützen, aber nicht vor Menschen, sondern nur vor wilden Tieren (S. 76). Im übrigen ist die Abgeschlossenheit keine planmäßige, sondern eine unfreiwillige, weil „die Correspondenz mit andern Nationen schlechter Dings versagt ist" (SS. 70, 79). Mesanges Abreise wird seitens der Einwohner von Rufsal dauernd nichts in den Weg gestellt (SS. 57, 513). Das geschlechtliche Motiv spielt in der Reise um den Nordpol keine Rolle.

Schütz' Land der Zufriedenheit (Faramunds glückseeligste Insel).
1723.

Philipp Balthasar Sinold genannt v. Schütz ist der Verfasser einer Utopie, die meist als „Faramunds glückseeligste Insel" zitiert wird.[2]) Die erste Ausgabe erschien 1723 in Königsberg unter dem Pseudonym Constantin von Wahrenberg (Exemplar in Breslau,

[1]) Vgl. SS. 426, 509, 575.

[2]) Vgl. Kippenberg S. 95f. und S. 99; Rötteken S. 20ff. und S. 321.

Stadtbibliothek). Der Titel lautet „Die glückseeligste Insul auf der gantzen Welt oder das Land der Zufriedenheit". Erst 1728 erschien in Frankfurt und Leipzig ein sonst unveränderter Neudruck unter dem Pseudonym Ludwig Ernst von Faramund (Exemplar in Dresden).[1])

Der englische Schiffskapitän Nettuno entdeckt in diesem Roman auf einer Entdeckungsreise nördlich der Salomonsinseln das Eiland, welches das Land der Zufriedenheit genannt wird[2]) und von hohen Felsen umgeben ist, hinter denen sich „ein gleiches und fruchtbares Erdreich und eine überaus angenehme Gegend" auftut, von der es heißt: „Die gantze Fläche sahe dem schönsten Lust-Garten gleich" (S. 15ff.). Die Utopie ist durchaus auf pietistischer Grundlage aufgebaut.[3]) Es heißt, daß auf der Insel die Frommen jederzeit die Überhand über die Gottlosen haben (S. 35f.). Die Geistlichen sind dem Range nach alle gleich, einer präsidiert unter ihnen, jedoch nicht länger als ein Jahr, worauf der älteste nach ihm sein Nachfolger wird, damit sich keiner mehr zu sein dünkt als der andere; denn es heißt: „Es wäre eine große Schande, wenn einer nach einem geistlichen Amte laufen und rennen wolte, dergestalt, daß so bald einer dergleichen frevelhafften Eigennutz von sich spüren lies, er alle Hoffnung hierzu auf immerfort verlohren hätte" (S. 61). Einer der Genossen Nettunos sagt: „Es gefällt mir auch sehr wohl, daß man allhier von der Ketzermacherey nichts weiß. Viele Trennungen in der Christlichen Kirche würden sonder Zweiffel unterblieben seyn, wenn man mehrere Liebe ausgeübet hätte" (S. 135). In moralischer Beziehung aber herrscht eine strenge Kirchenzucht (S. 77f.). Die Gastwirte müssen zur Erlangung ihrer Konzession eine Prüfung in der christlichen Lehre bestehen und ihre Gäste mit erbaulichen Reden unterhalten (S. 166). Schütz sagt deshalb: „Würde man nicht ein Wirtshauß von solcher Art in Deutschland eine Herberge der Pietisten, in Franckreich ein Nest der Quesnelisten oder Jansenisten und in Italien eine Zusammenkunfft der Molinisten nennen?" (S. 170).

---

[1]) Weitere Auflagen erschienen 1737 in Frankfurt und Leipzig und 1749 in Nürnberg. Exemplare dieser beiden Auflagen finden sich in Berlin. Ich stelle dahin, ob der Schriftstellername von La Calprenèdes heroisch-galantem Roman „Faramond" (1661—1670) entlehnt ist, den Joh. Phil. Pernauer 1688 ins Deutsche übertragen hatte. Faramund ist ursprünglich der Name eines sagenhaften Königs der Franken (vgl. Gebr. Grimm, Deutsche Sagen, Nr. 424).

[2]) S. 25 der ersten Ausgabe von 1723.

[3]) Vgl. Rötteken S. 321 und Kippenberg S. 99.

Die Tugend der Insulaner ist die Redlichkeit und Aufrichtigkeit des Herzens. Wir hören, daß die Höflichkeit, die in der Entblößung des Hauptes besteht, unbekannt ist, und selbst der König „siehet nicht auf ein bloses Haupt, sondern auf ein bloses Hertze, nemlich auf ein solches, welches sich unter der Decke der Heucheley und Falschheit nicht verbirget" (S. 189). Bei Handelsgeschäften gilt der Versuch, seinen Nebenchristen zu übervorteilen, als ein nicht geringerer Greuel als der Totschlag. Die unredliche Verwendung des Geldes zu Bestechung und Ämterkauf sind unbekannt, und ein Richter, dem man ein Geschenk machen wollte, würde das für eine „große Beschimpfung halten und deswegen eine Ehren-Erklärung fordern". Schütz sagt: „Hieraus wird man ... abnehmen, daß es mit der Ehre auf dieser Insul und mit der Ehre in Europa eine gantz andere und weit von einander unterschiedene Beschaffenheit hat: Denn wo ist es in denen Europäischen Ländern jemahls erhöret worden, daß es eine obrigkeitliche Person vor eine Beschimpffung gehalten, wenn jemand mit der krummen Hand ... zu ihr gekommen ist?" (S. 254).

Wir sehn hieraus bereits, daß in Schütz' Land der Zufriedenheit die moralischen Voraussetzungen für die Kabale fehlen, daß die Einwohner vielmehr ihrer ganzen seelischen Verfassung nach die bürgerlichen Tugenden der Liebe, Aufrichtigkeit und Redlichkeit zu vertreten geeignet erscheinen. Soziales Gefühl wird bei den Prinzen sogar besonders gepflegt: „Sie werden ... fleißig angeführet, mit allen Menschen liebreich und freundlich umzugehen, und jederman mit Geduld zu vertragen" (S. 295). Dem gleichen sozialen Gefühl entspricht es, wenn von den Insulanern gesagt wird: „Niemand kan ihnen schuld geben, daß sie zu viel reden, oder ihren Nechsten durch die Hechel ziehen; sondern ehe sie ein Wort vorbringen, so haben sie dasselbe zuerst reifflich in ihrem Hertzen überleget" (S. 226). Dem entgegen betont Schütz: „In Europa sagen die Menschen einander die Wahrheit offtmahls aus Haß, selten aber oder vielleicht niemahls aus Liebe, da hingegen in dem Lande der Zufriedenheit eine gantz andere Gewohnheit zu verspüren ist" (S. 316). Es herrscht somit auf der Insel allgemeiner Friede im Gegensatz zu dem allgemeinen sozialen Krieg in den zeitgenössischen Kulturländern Europas. Im übrigen begegnen uns in Schütz' Buche Züge, die dem Leben einen patriarchalischen Charakter geben, so wenn davon

die Rede ist, daß der König an der Tafel selbst das Tischgebet verrichtet (S. 231) und nach dem einfachen Mahl in dem Saal seines Hauses, in dem täglich die Armen gespeist werden, mit diesen ein freundliches Gespräch hält (245). So hören wir bei anderer Gelegenheit: „Die Herren und Frauen erweisen ihren Knechten und Mägden als Gliedern Christi alle Liebe und Wohlthat, welche ein Mensch von dem andern wünschen kann (S. 322).

All das Geschilderte ist nicht, wie in der Geschichte der Sevaramben, das glückliche Ergebnis einer weisen Gesetzgebung, sondern lediglich Ausdruck einer seelischen Verfassung, der umgekehrt erst die Einrichtungen zu entsprechen scheinen. Es ist charakteristisch, daß diese in Schütz' Schilderung überhaupt so zurücktreten, daß wir kaum etwas von ihnen hören (SS. 23 und 183). Man möchte sagen, Schütz sei politisch überhaupt gar nicht interessiert, irgend welche Reformen eintreten zu lassen. Sein Ideal bewegt sich wesentlich nur auf ethisch-sozialem Boden. Die Staatswissenschaftler haben daher mit ihm nichts zu machen gewußt. Von allen politischen Fragen interessiert Schütz die der Tronfolge noch am meisten. Unter den königlichen Prinzen folgt nicht der älteste, sondern der tüchtigste dem Vater in der Regierung, wenn es ihm nicht an „genugsamen Gemüths-Gaben" mangelt. Standesunterschiede gibt es nicht. Ehrentitel und Curialien kennen die Einwohner des Landes der Zufriedenheit nicht: „Sondern weil sie als Brüder und Schwestern bey einander leben, so seynd sie mit ihren Titulaturen gar bald fertig". Die Kleiderfrage spielt wieder eine große Rolle. Alle Einwohner tragen „einerley Habit von blauem baumwollenen Zeuge", und Schütz sagt: „Gleichwie nemlich sich Geschwister, welche einnander sehr lieb haben, insgemein auf einerley Art zu kleiden pflegen: Also halte ich die gleichförmige Tracht dieser Insulaner vor ein Merckmahl der brüderlichen und schwesterlichen Liebe" (S. 38). Wir hören auch, daß man im Lande der Zufriedenheit nicht weiß, was Perrücken sind (S. 187); und es heißt: „So träget auch niemand keinen Degen an der Seite, weil alle Einwohner in vollkommenem Frieden leben; hiernechst auch keiner den Vorsatz hat, sich durch ein bißgen Eysen ein Ansehen vor andern menschlichen Erdwürmern zu machen, wie hergegen viele in Europa thun, welche das eyserne Mord-Gewehr nicht zur Beschützung ihrer Person, sondern zum Staat und zur Zierde an die lincke Seite hencken" (S. 184).

Immer wieder wird in Schütz' Utopie eine Rückkehr zur Natur, zur Einfachheit in jeder Beziehung angestrebt, im Gegensatz zu der Künstlichkeit, Verwicklung und Unaufrichtigkeit der europäischen Kultur. Der König sagt zu Nettuno: „Ihr sehet ein Land, welches ... mit der Pracht und Hoheit derer Europäischen Königreiche in keinem Stücke zu vergleichen ist. Es regieret allhier die Einfalt der ersten Christen, welche es vor einen großen Gewinn hielten, wenn man gottseelig ist, und sich begnügen lässet" (S. 212). Diesem Gedanken entspricht auch der Name: „Land der Zufriedenheit". Es heißt auch: „Es seynd auf dieser Insul nur solche Arten der Handwercker gebräuchlich, welche nicht zur Wollust und Üppigkeit, sondern zur Nothdurfft erfordert werden" (S. 147). Das Tanzen wird als eine Torheit verworfen, die sich mit Ehrbarkeit nicht vereinigen lasse (S. 179f.). Am weitesten geht die Kulturfeindschaft bei der Beurteilung des Theaters (S. 262ff.). Es gibt auch keine Zeitungen; denn die Einwohner des Landes der Zufriedenheit haben „fast gar kein Neigung zur Erforschung neuer oder auswärtiger Begebenheiten, sondern sie seynd mehr darauff bedacht, wie sie ihre eigene Hertzen auf das genaueste erforschen" (S. 281). Die Galanterie ist ein unbekanntes Übel: „Der Ehebruch und die Vielweiberey ist in diesem Lande ein dermasen verhassetes und abscheuliches Laster, daß wenn auch der König selbsten einen Ehebruch begienge, er ... vom Throne gestoßen würde; ja es würde schwer hergehen, daß man ihn nicht des Lebens berauben solte" (S. 273).

Wenn nun die Frage gestellt wird: bedeuten die Zustände im Lande der Zufriedenheit ein Asyl im Sinne unserer Untersuchung? — so ist die Beantwortung der Frage durch die Eigenart der Darstellung erschwert. Rötteken (S. 20f.) hat mit Recht darauf hingewiesen, daß Schütz vielmehr die Negation der europäischen Zustände beschäftigt als die Aufstellung eines positiven Ideals, und daß dieses jedenfalls nur in der Form der Negation zum Ausdruck kommt. Am ausgesprochensten ist dies der Fall bei einer Rede, die der König an Nettuno und seine Genossen richtet, als diese die Insel verlassen wollen, und in der es heißt: „Hier habet ihr keinen Krieg zu besorgen: ... hier dörffet ihr euch an keinen Religions-Streitigkeiten ärgern, noch besorgen, daß man sich wegen derer Glaubens-Articul die Köpffe zubrechen werde: ... Ihr habet nicht Ursache zu befürchten, daß Euch durch Verruffung und Absetzung der Müntze

einiger Verlust entstehen werde: ... Hier weiß man nichts von langwierigen und kostbaren Rechts-Processen: ... Hier dörffet ihr nicht sorgen, daß ihr wegen derer sogenannten Ehren-Titul mit jemanden in Streit gerathen werdet: ... Ihr habet nicht nöthig, euch um die Veränderung der Kleidertracht zu bekümmern:... Allhier werdet ihr wegen eures Standes keinesweges verachtet". Das positive Ideal gegenüber diesen aneinander gereihten und ausführlich begründeten Negationen faßt Schütz in die dürftige Erklärung: „Mit wenig Worten: Ihr werdet bey der Christlichen Einfalt dieses gesegneten Königreichs den Vorschmack des ewigen Himmelreichs finden" (S. 331 ff.).

So ungegenständlich die Beschreibung Schütz' ist, so schwebt ihm aber doch ein Ideal vor, und dieses stützt sich vielmehr auf das Verhalten der Menschen als auf neue Einrichtungen. Er läßt diese ganz wie in Europa bestehen und erfüllt sie nur mit einem demokratisch-christlichen Geist. Dieser christliche Geist ist natürlich aller Verfolgung und Kabale unhold; aber trotz des so scharf betonten Gegensatzes zu Europa tritt der Begriff der Verfolgung des redlichen Menschen durch den boshaften kaum in Erscheinung. Immerhin wirken die Zustände im Lande der Zufriedenheit doch so stark auf Nettuno und seine Genossen, „daß sie ihres Vaterlandes bald gar darüber vergessen hätten" (S. 182). Wir hören daß sie „über ein gantzes Jahr auf dieser Insul mit höchstem Vergnügen zugebracht, und mittlerweile etzlichemahl in Willens gewesen waren, ihre übrige Lebens-Zeit in stiller Ruhe und in der Gesellschafft solcher rechtschaffenen Christen zuzubringen" (S. 330). Sie beraten denn auch lange, ob sie heimkehren oder bleiben sollen: „(1.) Weil sie allhier weniger Hindernüsse im Christenthum haben würden, als anderswo. (2.) Weil sie sich in ihrem Vaterlande, nemlich in Engeland, niemahls einer beständigen Ruhe zu getrösten hätten, indem dieses Land vielmehr mit gutem Grunde die Residentz der Verwirrung und des Unfriedens zu nennen wäre" (S. 335). Einer der Gefährten Nettunos hält dem entgegen: „Die Unruhe unsers Vaterlandes wird uns nicht anfechten können, wenn wir uns auf die innerliche Ruhe des Gemüthes befleißigen, und wenn unsere Seelen die Eigenschafft eines Felsen an sich nehmen, welcher unter dem Stürmen derer Wellen jederzeit unbeweglich bleibet" (S. 336). Hier wird also der äußere Abschluß vor Verfolgungen

(Unruhe) unter dem Bilde der Felseninsel in einen inneren Abschluß der Seele verwandelt. Nettuno und seine Genossen kehren nach England zurück und kommen nach London, „allwo sie aber so viele Sünden-Greuel gewahr wurden, daß sie unterweilen die Reue ankam, sich nach ihrem Vaterland zurück begeben zu haben“ (S. 340).

Wenn es schwer hält, den Charakter des Asyls für das Land der Zufriedenheit einwandsfrei festzustellen, so wird man sich nicht wundern, ein System der Abgeschlossenheit nicht streng durchgeführt zu finden. Als Nettuno mit seinen Gefährten bei der Ankunft dem ersten Insulaner begegnet, bezeugt dieser keinerlei Mißtrauen gegen die Fremden: „Gleichwie sie sich ihm je mehr und mehr näherten; also that er gleichfalls nicht scheu, sondern gieng munter und freudig auf sie los“ (S. 19). Sein Verhalten steht also im vollen Gegensatz zu der ängstlichen Vorsicht der Einwohner auf der Insel Felsenburg. Ohne weitere Prüfung werden die Ankömmlinge aufgefordert, ihre Leute vom Schiff ans Land zu holen (S. 21). Als sie sich nach Jahresfrist zur Rückreise entschließen, legt man alles darauf an, sie zu halten (S. 331 ff.). Klar und ganz im Sinne der Insel Felsenburg spricht sich die Abgeschlossenheit aber aus, wenn ein Insulaner einmal sagt, fremde Feinde hätten sie nicht zu befürchten: „weil wir... allen andern Völckern in der gantzen Welt unbekannt seynd, und auch nichts so sehr wünschen, als ihnen unbekannt zu bleiben; dahero wird der König, ehe ihr eure Rückreise antretet, sonder Zweiffel einen leiblichen Eyd von euch fordern, vermöge dessen ihr euch verbindlich machen sollet, weder euren Landes-Leuten noch einiger andern Nation zu eröffnen, auf was Weise sie auf diese Insul gelangen könten, indem unsere gröste Glückseeligkeit darauf beruhet, daß wir von andern Nationen nichts wissen, welche vielleicht durch ihre Sitten und Gewohnheiten unsere Einfalt und Redlichkeit umkehren und verderben könten“ (S. 207). Tatsächlich muß Nettuno mit seinen Gefährten denn auch dem König vor seiner Abreise einen „cörperlichen Eyd“ schwören, den Weg zum Lande der Zufriedenheit geheim zu halten (S. 339). Käme solches nicht in anderen Utopien und Robinsonaden vor, so könnte man hier fast zu der Annahme einer unmittelbaren Abhängigkeit Schnabels von Schütz neigen. Auf alle Fälle enthält das Land der Zufriedenheit einzelne Züge, die im Sinne des Asyls in der Insel Felsenburg und im Sinne des

Systems der Abgeschlossenheit charakteristisch sind. Das geschlechtliche Problem spielt dagegen keine Rolle.

Bei einer Zusammenfassung der Ergebnisse aus den Betrachtungen der einzelnen utopistischen Romane muß zunächst darauf hingewiesen werden, daß selbstverständlich das ideale Land, das die Helden des Romans entdecken, für diese nicht so leicht die Bedeutung eines Exils annehmen kann, wie die Insel, auf die sich die Helden der Robinsonaden verschlagen sehen. Ist dieses trotzdem einmal der Fall, wie in der „Reise um den Nordpol" (Peter von Mesange), dann liegt das nur daran, daß der Verfasser seine ursprüngliche Absicht, eine Utopie zu schreiben, aus dem Auge verloren hat, und daß nur die Durchführung nicht mehr der Anlage des utopistischen Romans entspricht. Die geistreiche Wendung, daß das ideale Land dem Entdecker deshalb zum Exil wird, weil er sich selbst der dort bestehenden höheren Sittlichkeit nicht gewachsen fühlt, gibt nur Foigny im „Jacques Sadeur" dem Problem. In diesem Falle ist das Land der Australier nur im subjektiven Sinne ein Exil, im objektiven dagegen keineswegs.

Ist also im allgemeinen der Begriff des Exils für das Idealland der Utopien ausgeschlossen, so braucht diese, doch noch lange nicht die Bedeutung eines Asyls im Sinne des „Insel Felsenburg" anzunehmen, d. h. eines Asyls vor den Verfolgungen einer Welt des mangelnden sozialen Gefühls. Bei Morre Campanella und Andreae kann von solch einem Asyl gar nicht die Rede sein. Erst in den Utopien der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts, in Vairasses „Geschichte der Sevaramben" von 1675 und in Foignys „Südland" von 1676, ist dies der Fall. Wenn wir die Robinsonaden mit heranziehen, dann begegnet uns die Vorstellung eines Asyls in dem gesuchten Sinne zu allererst 1668 im „Simplicissimus". Wenn in der Einleitung gesagt wurde, im achtzehnten Jahrhundert sei das soziale Gefühl geboren worden, dann ist es besonders interessant, daß sich vor 1668 noch nirgendwo in den hier betrachteten Romanen Anzeichen finden, die eine Entwickelung zu diesem neuen Gefühlsleben des achtzehnten Jahrhunderts ankündigen. Nun aber befinden wir uns in der Vorbereitungszeit, und wenn bei den französischen Utopisten Vairasse und Foigny das

soziale Gefühl bereits in einem Grade entwickelt erscheint, wie wir es in gleichem Maße im „Simplicissimus" noch nicht finden, so kann uns das nicht wunder nehmen, da die französische und englische Entwicklung der deutschen immer um reichlich eine Generation vorausgewesen ist.

Verfolgen wir die Erscheinung des Asyls sowohl unter Robinsonaden als Utopien weiter, dann zeigt sie 1708 der „Französische Robinson", 1720 andeutungsweise „Die Reise um den Nordpol" (Peter von Mesange); erst 1726 kündigt sich zum ersten Male eine ähnliche Auffassung in Deutschland an in der Anlage zum neuen „Joris Pines". In Schützens „Land der Zufriedenheit" vom Jahre 1723 finden sich dann auf pietistischer Grundlage alle Voraussetzungen des Asyls, ohne daß dieses geradezu zur Darstellung gelangt. In der übrigen utopistischen Literatur können wir Ähnliches bis 1731 nicht feststellen, so daß Schnabel der erste deutsche Dichter bleibt — denn das ist er in diesem Falle —, der das neue soziale Gefühl des anbrechenden Jahrhunderts zukunftsahnend den Ereignissen seines Romans voll entwickelt zu Grunde legt.

Durchgeführt fand Schnabel den Gedanken des Asyls also nur in Utopien französischen Ursprungs, in der „Geschichte der Sevaramben" und in Foignys „Südland" (Jacques Sadeur). Es ist daher gewiß kein Zufall, daß das Motiv des Abschlusses unter den Utopien ebenfalls nur in diesen beiden folgerichtig durchgeführt erscheint und dort mit dem Motiv des Asyls in ursächlichem Zusammenhang steht. Allenfalls kann man noch im „Ophirischen Staat" die Abgeschlossenheit als unwidersprochen auffassen, doch liegen hier ganz andere Beweggründe vor. In keiner der zahlreichen anderen Utopien findet sich dagegen das System der Abgeschlossenheit durchgeführt. Bei Morus, Campanella und Andreae stehen die Einwohner sogar in Handelsverkehr mit den anderen Völkern. Charakteristisch ist indes, daß, trotzdem der Abschluß in den anderen Utopien nicht durchgeführt ist, in sämtlichen utopistischen Romanen das Motiv des Abschlusses in vereinzelten Symptomen dennoch vorgebildet erscheint.

In erster Linie ist unter diesen Symptomen der Inselcharakter des utopischen Landes zu rechnen. Wenn wir von Platos Insel Atlantis absehen, steht gleich die halbmondförmige Insula

Utopia des Thomas Morus voran. Die Civitas solis des Campanella liegt auf der Insel Taprobane, die Christianopolis des Andreae auf der Insel Kaphar Salama. Das Land Rufsal mit der halbmondförmigen Stadt Meralda liegt auf einer Nordseehalbinsel, die an Grönland angeschwemmt wird. Das Königreich Krinke Kesmes liegt auf einer Insel des Südlandes. Das Land der Zufriedenheit liegt auf der glückseligsten Insel der ganzen Welt. Diesen allen schließt sich die Insel Felsenburg würdig an. Sehen wir vom Königreich Ophir ab, so liegen nur die utopischen Länder der Vairasse und Foigny nicht auf einer Insel, sondern auf dem damals neu entdeckten Südland oder Australien, das aber für beide Verfasser so unerforscht und von aller Zivilisation entfernt war, daß es für sie nicht die Bedeutung eines erschlossenen Erdteils wie für uns hatte, sondern seine Beschaffenheit dem völlig in sich geschlossenen Inselcharakter der anderen utopischen Länder gleichkam, höchstens, daß diese Insel etwas größer war als die bekannten.

Wichtig ist ferner, wie sich die utopischen Länder zu Aufnahme, Aufenthalt, Niederlassung oder Abreise fremder Ankömmlinge stellen. Nur in Mores „Utopia" und in Tyssots nicht durchgeführter Utopie (Peter von Mesange) wird dem allen nichts in den Weg gelegt. In Andreaes „Christianopolis" heißt es sogar, daß man ein ganzes Lastschiff frommer Leute aufzunehmen bereit wäre, aber hier liegt das Gewicht doch schon auf dem charakterisierenden Merkmal „fromm". Das ist eben das Interessante, daß die Bedenken, die sich der Aufnahme Fremder entgegenstellen, in allen anderen Utopien, auch in den vorwiegend politischen und weniger kulturellen, sich nicht auf die Befürchtung stützen, daß die idealen Einrichtungen des Landes verwischt, sondern die guten Sitten der Einwohner verderbt werden könnten. Dieses Bedenken taucht schon bei Campanella auf und findet besonders starken Ausdruck bei Vairasse und Foigny. Die Fremden müssen sich daher vor ihrer Niederlassung wie hernach in der „Insel Felsenburg" einer Prüfung unterziehen. Auch dies findet sich schon bei Campanella, wo die Ankömmlinge überdies einen Eid leisten müssen, sodann bei Andreae, wo die Prüfung eine wesentlich kirchliche ist, nächstdem in der „Nova Atlantis" des Francis Bacon von 1626,[1]) die sonst ihres ganz fragmentarischen

[1]) Vgl. Kirchenheim S. 122.

Charakters wegen hier nicht weiter berücksichtigt worden ist, ferner in Foignys „Südland“ (Jacques Sadeur) und schließlich im „Ophirischen Staat“, wo ein Kirchenzeugnis vorgelegt werden muß.

Um der Gefahr eines fremden Einflusses vorzubeugen, ist man in den meisten Utopien, auch schon vor der „Insel Felsenburg“, ängstlich auf eine Geheimhaltung des Landes bedacht. Früher als in den Utopien wird daher unter den Vorrobinsonaden im „Simplicissimus“ die Erlösung und damit die Wiederabreise der fremden Ankömmlinge an ein Gelöbnis strenger Verschwiegenheit geknüpft. Unter den Utopien findet sich dieser Zug zuerst in der „Geschichte der Sevaramben“. Jacques Sadeur kann nur durch heimliche Flucht das Land der Australier verlassen. Umgekehrt wird im „Königreich Krinke Kesmes“ Juan de Posos und seinen Reisegenossen streng befohlen, nicht wiederzukommen, damit das Land nicht bekannt wird. Nettuno und seine Genossen müssen im „Lande der Zufriedenheit“ sogar einen körperlichen Eid auf die Geheimhaltung der Insel schwören.

Aus den gleichen Beweggründen, einer Sittenverderbnis vorzubeugen, und die Geheimhaltung sicher zu stellen, werden bereits in den „Gesetzen“ Platos[1]) die Reisen der Inländer ins Ausland erschwert. Bei den Sevaramben werden sie nur besonders ausgezeichneten Leuten gestattet, wenn bestimmte Bürgschaften für ihre Rückkehr gegeben sind. Im Königreich Ophir müssen sich die Reisenden vorher einer Prüfung unterziehen. Dem Tronfolger ist jede Reise untersagt. Im Königreich Krinke Kesmes droht bei Reisen außer Landes gar die Todesstrafe.[2])

Nach alledem werden wir sagen, daß das Motiv der Abgeschlossenheit ein typisches Motiv der utopistischen Romane ist, wenn es unter diesen auch nur in zwei oder dreien vor 1731 folgerichtig durchgeführt erscheint. Die einzelnen Symptome dieses Motives, die hernach in der „Insel Felsenburg“ wiederkehren, finden sich nur zum geringeren Teile in jenen Robinsonaden („Simplicissimus“ und Anlage zum neuen „Joris Pines“), in denen das Motiv der Abgeschlossenheit nachweisbar ist. Dies beweist

---

[1]) Vgl. Kleinwächter S. 31 f.

[2]) Auch bei der Verwirklichung utopistischer Ideale im Jesuitenstaat von Paraguay (1638—1773) durften ohne Begleitung eines Paters nicht einmal Erwachsene die Reduktion verlassen (vgl. Voigt S. 78).

schon, daß Schnabel außer unter dem Einfluß der Robinsonadenliteratur auch unmittelbar unter dem Einfluß der utopistischen Literatur gestanden haben muß.

Bei dieser Gelegenheit sei darauf hingewiesen, daß dasselbe auch das Motiv der Kleiderordnung in der „Insel Felsenburg" beweist; denn auch dies ist ein typisches Motiv der Utopien. Es findet sich bereits bei Morus und Campanella, dann in der „Geschichte der Sevaramben", in Foignys „Südland" (Jacques Sadeur), in der „Reise um den Nordpol" (Peter von Mesange) und im „Lande der Zufriedenheit". Unter den Robinsonaden findet es sich dagegen nur ein einziges Mal, nämlich im neuen „Joris Pines" von 1726. Wir dürfen deshalb wohl annehmen, daß der Bearbeiter dieser Robinsonade, der ursprünglich selbst eine Utopie beabsichtigt haben mag, hinsichtlich der Motive der Abgeschlossenheit und der Kleiderordnung unter dem Einfluß der utopistischen Literatur gestanden hat. Es bestätigt sich also, was bereits oben in Frage gestellt war (vgl. S. 136 und S. 144), daß die Erscheinungen in der Anlage zum neuen „Joris Pines" überhaupt, also auch die des Asyls, gar nicht dieser Bearbeitung als der einer Robinsonade zugeschrieben werden dürfen. So bleibt denn das Motiv des Abschlusses unter den Robinsonaden nur noch im „Simplicissimus" nachweisbar, für den seinerseits eine Abhängigkeit von den älteren Utopien nicht gerade wahrscheinlich ist, das Motiv des Asyls nur noch im „Simplicissimus" und „Französischen Robinson". Danach müssen wir den ganzen Einfluß der Robinsonaden auf die Gestaltung des geschlechtlichen Motivs einschränken, die beiden anderen Motive dagegen von den Utopien herleiten. Wir werden deshalb aber auch zu dem Schluß kommen, daß der Begriff des Exils für die Robinsonaden charakteristisch und erforderlich ist, daß jedenfalls der Begriff des Asyls auf einem Hineintragen eines der Robinsonade im Grunde fremden Elements beruht. Demnach wird sich die Definition der reinen Robinsonade gegenüber der Forderung Ullrichs noch dahin einschränken lassen, daß für sie außer dem insularen Charakter des Landes noch der exilhafte Charakter für den Aufenthalt der Helden verlangt werden muß in dem Sinne, daß dieser Aufenthalt für die Verschlagenen die Bedeutung einer unfreiwilligen

Gefangenschaft annimmt und die lebhafte Sehnsucht nach Aufhebung dieser Gefangenschaft in ihnen erzeugt. In diesem Sinne ist denn freilich die Schlußepisode im „Simplicissimus" keine reine Robinsonade, und wir können das fremde Element in ihr mit Bobertag einer Art mittelalterlichem Anachoretentum zuschreiben (vgl. oben S. 140), was die Frage der Abhängigkeit Schnabels unberührt läßt. Der robinsonadenhafte Charakter des „Französischen Robinson" ist getrübt, und mit der „Insel Felsenburg" beginnt keine zweite Gattung der deutschen Robinsonaden, wie Kippenberg meint, sondern es entsteht eine ganz neue Romangattung durch die Verbindung der Robinsonade mit einem ihr im Grunde geradezu widerstrebenden Element. Diese neue Romangattung war durch die Anlage zum neuen „Joris Pines" von 1726 vorbereitet worden, die selbst schon keine reine Robinsonade mehr war.

Wir müssen uns aber auch klar machen, daß es mit der Verbindung von Utopie und Robinsonade eine eigene Sache bleibt. Wenn für die Robinsonade der Begriff des Exils unerläßlich und für die Utopie derselbe Begriff des Exils im Grunde ausgeschlossen erscheint, so dürfen wir gegenüber den Betrachtungen in unserer Einleitung jetzt wohl sagen, daß Utopie und Robinsonade nur in den äußeren Voraussetzungen (Inselcharakter des Landes und zwangsweiser oder freiwilliger Abschluß von der übrigen menschlichen Gesellschaft) ähnlich sind, und daß *nur diese Äußerlichkeiten* zu einer Verbindung von Utopie und Robinsonade auffordern, während sich diese ihrem inneren Wesen nach vielmehr einander vollkommen ausschließen. Und wenn Schnabel der erste gewesen ist, der eine Verbindung von Utopie und Robinsonade, soweit das nach ihrem gegensätzlichen Charakter überhaupt möglich ist, in der „Insel Felsenburg" durchgeführt hat, so beruht doch diese Verbindung auch bei ihm nicht auf einer inneren organischen Vermischung, sondern lediglich auf einer äußeren Aufeinanderfolge derart, daß sein Roman erst Robinsonade ist und hernach Utopie wird, oder günstigsten Falles auf einer Fortentwickelung von der Robinsonade zur Utopie. Jedenfalls aber hört die Robinsonade da auf, wo die Utopie beginnt. Der entscheidende Moment ist in der „Insel Felsenburg" die Eheschließung zwischen Albert und Concordia. Bis zu diesem Ereignis richtet sich die Sehnsucht Alberts nach außen,

wie das für die reine Robinsonade unbedingt gefordert werden muß. Mit diesem Ereignis hört die Sehnsucht auf, und die Anwendung des Begriffs der Robinsonade kann damit auf den Roman Schnabels nicht mehr statthaben. Man kann höchstens noch eine Übergangsperiode zugestehen, nämlich von der Eheschließung Alberts bis zu dem Augenblick, wo es gelingt, Verbindung mit St. Helena zu erlangen. So lange ist nämlich die Abgeschlossenheit noch keine ausschließlich freiwillige, sondern trägt noch einen gewissen Zwangscharakter. Von da ab ist aber jede weitere Anwendung des Begriffes der Robinsonade auf die „Insel Felsenburg" sinnlos. Wenn wir bedenken, wie verhältnismäßig früh dieses Ereignis eintritt, so ist nur der bei weitem kleinere Teil des Romans als Robinsonade anzusprechen, während sozusagen das Massiv des Romans demgegenüber lediglich Utopie ist. Und dieses Verhältnis wird bei einer Verbindung von Utopie und Robinsonade immer eintreten. Die Robinsonade wird sich stets nur auf die Einleitung der Utopie beschränken, auf jenen meist recht unbedeutenden Teil, den bei anderen Utopien die Beschreibung der Reise der Entdecker des utopischen Landes einnimmt. Es ist aber das Verdienst Schnabels, daß er diesen nebensächlichen Teil seiner Utopie auf eine dichterische Höhe zu heben verstanden hat, die ihn fast als hauptsächlichen Teil könnte erscheinen lassen.

Wenden wir uns nun schließlich dem geschlechtlichen Motiv in den Utopien zu, so können die Erörterungen über Eheschließung und Zuchtwahl bei Morus und Campanella im Sinne dieses Motivs in der „Insel Felsenburg" nicht bewertet werden. In den meisten Utopien spielt dieses Motiv überhaupt keine Rolle. Nur in zweien tritt es stark hervor, in der „Geschichte der Sevaramben" und im „Südland" (Jacques Sadeur). Es sind die beiden Utopien, in denen der Asylcharakter ausgeprägt ist, in denen daher folgerichtig die Abgeschlossenheit durchgeführt wird, und in denen dann auch das Geschlechtliche zum Problem wird, wenn die Zahl der Männer und der Frauen verschieden groß ist. In beiden Romanen wird das Problem aber intern gelöst. Die extensive Tendenz, die dieses Problem in der „Insel Felsenburg" erzeugt und zu einer Durchbrechung der Abgeschlossenheit führt, hat Schnabel jedenfalls nicht aus der utopistischen, sondern aus der Robinsonadenliteratur überkommen, wir sahen bereits von wo. In der robinsonadenhaften Vorgeschichte der Sevaramben führt das Problem zur

Polyandrie, im Staat der Sevaramben zur Polygamie, im Jacques Sadeur ist die Lösung mit der Zwiegeschlechtigkeit der Einwohner rein phantastisch. Wichtig bleibt aber, daß das Geschlechtliche hier wie dort den Verfasser infolge der Abgeschlossenheit als Problem beschäftigt hat. Wichtig wird hier wie dort die Behandlung dieses Problems sodann durch den besondern Umstand, der in der Robinsonadenliteratur noch nicht hervortrat, daß den Verfassern die Lösung des Problems nicht nur notwendig erscheint, um den natürlichen menschlichen Trieben gerecht zu werden, sondern um den sozialen Gefahren der Galanterie vorzubeugen mit all ihren Kabalen und Intriguen. Die Verfasser suchen zum wenigsten nicht dem natürlichen menschlichen Trieb um seiner selbst willen gerecht zu werden, sondern suchen dadurch, daß sie diesem natürlichen Trieb gerecht werden, ein Objekt des Streites zu beseitigen und dadurch den sozialen Frieden zu sichern und die Sittlichkeit zu heben. Diese Beweggründe, die zweifellos auch Schnabel beschäftigt haben, hat er nur bei Vairasse und Foigny bereits vorgefunden.[1])

Sind Einflüsse aus der utopistischen Literatur, die nicht aus der Robinsonadenliteratur stammen können, auf Schnabel im allgemeinen besti mmtnachzuweisen, so bleibt es schwerer mit Sicherheit zu sagen, welche Utopien auf die „Insel Felsenburg" im einzelnen eingewirkt haben müssen. Hierbei werden mehr zufällige Erscheinungen neben den Hauptmotiven, wie das unter den Robinsonaden für den „Simplicissimus" geschehen ist, mit zu Rate gezogen werden müssen. Alsdann ergibt sich, das Schützens „Land der Zufriedenheit" unbedingt Schnabel bekannt gewesen sein muß. Wie die Kreuzinsel des Simplicius und die Insel des Philip Quarll zeigt auch die glückseligste Insel in der ganzen Welt den Felsencharakter der Insel Schnabels. Auch bei Schütz gleicht das Innere der Insel einem Lustgarten. Mag hierin Schütz auch von Grimmelshausen abhängig sein, wie Schnabel selber, und braucht dieser darum Schützens Utopie nicht gekannt zu haben, so zeugen andere Einzelheiten von einem notwendigen Einfluß. Da ist es besonders der patriarchalische Zug, der das Verhältnis des Königs im Lande der Zufriedenheit zu seinen Untertanen bestimmt und der auf die „Insel Felsenburg" übergeht. Dann erinnert die Freude, die sonderbare Gemütsbewegung über die Ankunft von Christen lebhaft an

[1]) Auch im Jesuitenstaat von Paraguay (1638—1773) wurde aus Sittlichkeitsgründen keine längere Ehelosigkeit geduldet. Vgl. Voigt S. 78.

die Freude des Albert Julius bei der Ankunft des ersten Geistlichen auf Felsenburg. Kleiderordnungen gibt es in manchen Utopien, aber die Perrücken sind wie bei Schnabel nur im Lande der Zufriedenheit verpönt. Hier wie dort werden nur solche Handwerker geduldet, die nicht zur Wollust und Üppigkeit, sondern zur Notdurft erfordert werden. Hier wie dort ist die Geheimhaltung der Insel allein an einen körperlichen Eid gebunden. Dazu kommt noch ein charakteristischer Zug innerer Genügsamkeit. Bei Morus treiben die Utopier Außenhandel, um zu erfahren, was draußen in der Welt vorgeht. Campanella läßt Gesandte in alle Länder reisen, die Bericht zu erstatten haben, was sie Gutes und Schlechtes bei anderen Völkern zu ihrer eigenen besseren Erkenntnis gesehen haben. Im Lande der Sevaramben wird aus dem gleichen Grunde die Abgeschlossenheit durchbrochen, aber durch Vorsichtsmaßregeln wieder verbürgt. Auch die Felsenburger stehen mit Europa in „Korrespondenz", aber die intellektuelle Begründung, die diese Korrespondenz in den älteren Utopien auszeichnet, fehlt bei Schnabel durchaus. Ein derartiges Bildungsbedürfnis bewegt die Felsenburger gar nicht. Das stimmt auffallend mit der Abneigung der Bewohner des Landes der Zufriedenheit überein, neue und auswärtige Begebenheiten kennen zu lernen, da sie vielmehr darauf bedacht sind „ihre eigenen Herzen auf das genaueste zu erforschen". Darin tut sich die neue pietistische Gemütsstimmung kund, die wie Schütz auch Schnabel erfüllt und diesen zu jenem besonders hingezogen haben mag. Wie Schütz und Schnabel, so hat nur noch der deutsche Bearbeiter des „Joris Pines" ursprünglich die Forderung gestellt, daß die Pineser mit niemand in der ganzen Welt „Korrespondenz noch Bündnis halten" sollten. In der Anlage zum neuen „Joris Pines" finden wir ursprünglich auch den patriarchalischen Charakter des Gemeinwesens. Die Schlüpfrigkeit in der Durchführung dieses Romans schließt nicht aus, daß der Bearbeiter vielleicht selbst aus pietistischen Kreisen stammt, da ein wollüstiges Sichversenken in die Schwächen der Menschen in diesen Kreisen nicht unbeliebt war.

Ist der Einfluß des Landes der Zufriedenheit auf Schnabel mehr ein zufälliger, so müssen wir Vairasses „Geschichte der Sevaramben" und Foignys „Südland" oder „Jacques Sadeur" einen wesentlichen Einfluß zuschreiben. Nur in diesen beiden finden wir unter den Utopien alle drei Hauptmotive gleichzeitig ausgebildet. Was das Motiv des Abschlusses betrifft, so bedingen sich diese beiden Utopien gegen-

seitig: Die „Prüfung“ fehlt bei Vairasse, sie kann Schnabel nur aus dem „Südland“, wenn nicht aus einer anderen Utopie haben, wofür wenig spricht; die „Erschwerung der Reisen“ fehlt bei Foigny, sie wird Schnabel aller Wahrscheinlichkeit nach von Vairasse haben, bei dem auch der Wolffgangische Wasserfall wieder vorgebildet erscheint.

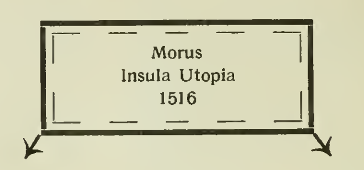
Wir kommen zum Schluß: Alle drei Motive, die das Wesen der „Insel Felsenburg“ bestimmen, finden sich unter den Robinsonaden gleichzeitig nur im „Simplicissimus“ und in der Anlage zum neuen „Joris Pines“, in diesen ist das geschlechtliche Motiv aber nicht durch die beiden vorausgehenden Motive bestimmt. Dabei bleibt es zweifelhaft, ob „Simplicissimus“ und der neue „Pines“ überhaupt als reine Robinsonaden angesprochen werden dürfen. Zu einem sich gegenseitig bedingenden System finden sich alle drei Motive gleichzeitig nur in der utopistischen Literatur und hier nur in Vairasses „Geschichte der Sevaramben“ und in Foignys „Südland“ oder „Jacques Sadeur“. Hier wird das geschlechtliche Problem aber intern gelöst. Dieses bekommt bei Schnabel seine besondere Färbung aus der Robinsonadenliteratur, wo die ungleiche Zahl nur weniger Verschlagener verschiedenen Geschlechts im „Simplicissimus“, „Teutschen Robinson“ und „Joris Pines“ zur Gefahr der Blutschande unter den Nachkommen führt, und das geschlechtliche Motiv unter dem Einfluß des „Französischen Robinson“ und des „Englischen Einsiedlers Philip Quarll“ eine extensive Tendenz annimmt und damit zu einer neuen Lösung führt. Wiederum unter dem Einfluß der Utopien des Vairasse und Foigny bekommt das geschlechtliche Problem, wie es die Robinsonaden ausbildeten, dann noch einen neuen Beweggrund. Seine Lösung wird jetzt im Sinne eines Asyls vor den Gefahren der sozialfeindlichen Welt auch gefordert, um den Kabalen der Galanterie vorzubeugen. Eine vermittelnde Stellung zwischen Utopie und Robinsonade nahm vor der „Insel Felsenburg“ die Bearbeitung des „Joris Pines“ ein, die Schnabel kannte. Dem Einfluß des „Robinson Crusoe“ von Daniel Defoe auf Schnabels „Insel Felsenburg“ kommt keine tiefere Bedeutung zu als dem Einfluß der „Insula Utopia“ des Thomas Morus. Beider Einfluß ist nur ein solcher der allgemeinen Anregung zur ganzen Gattung. Das ganze Abhängigkeitsverhältnis der „Insel Felsenburg“ in ihren wesentlichen Motiven zeigt der folgende Stammbaum.

Namen- und Sachregister.

Rammingsche Buchdruckerei (Inh.: M. Rautenstrauch), Dresden-A., Schießgasse 4.



Stammbaum der Insel Felse



UTOPIEN

Simpl
Motiv de
Motiv de
Geschlech
Problem
Problem

Geschichte der Sevaramben 1675/1689

Motiv des Asyls,
Motiv des Abschlußes,
Geschlechtliches Motiv: Problem der Gemeinschaft (Galanterie)

Einfluß der Utopien

Teutscher Robinson Bernhard Creutz 1722

Geschlechtliches Motiv: Problem der Gemeinschaft

Südland (Jacques Sadeur) 1676/1704

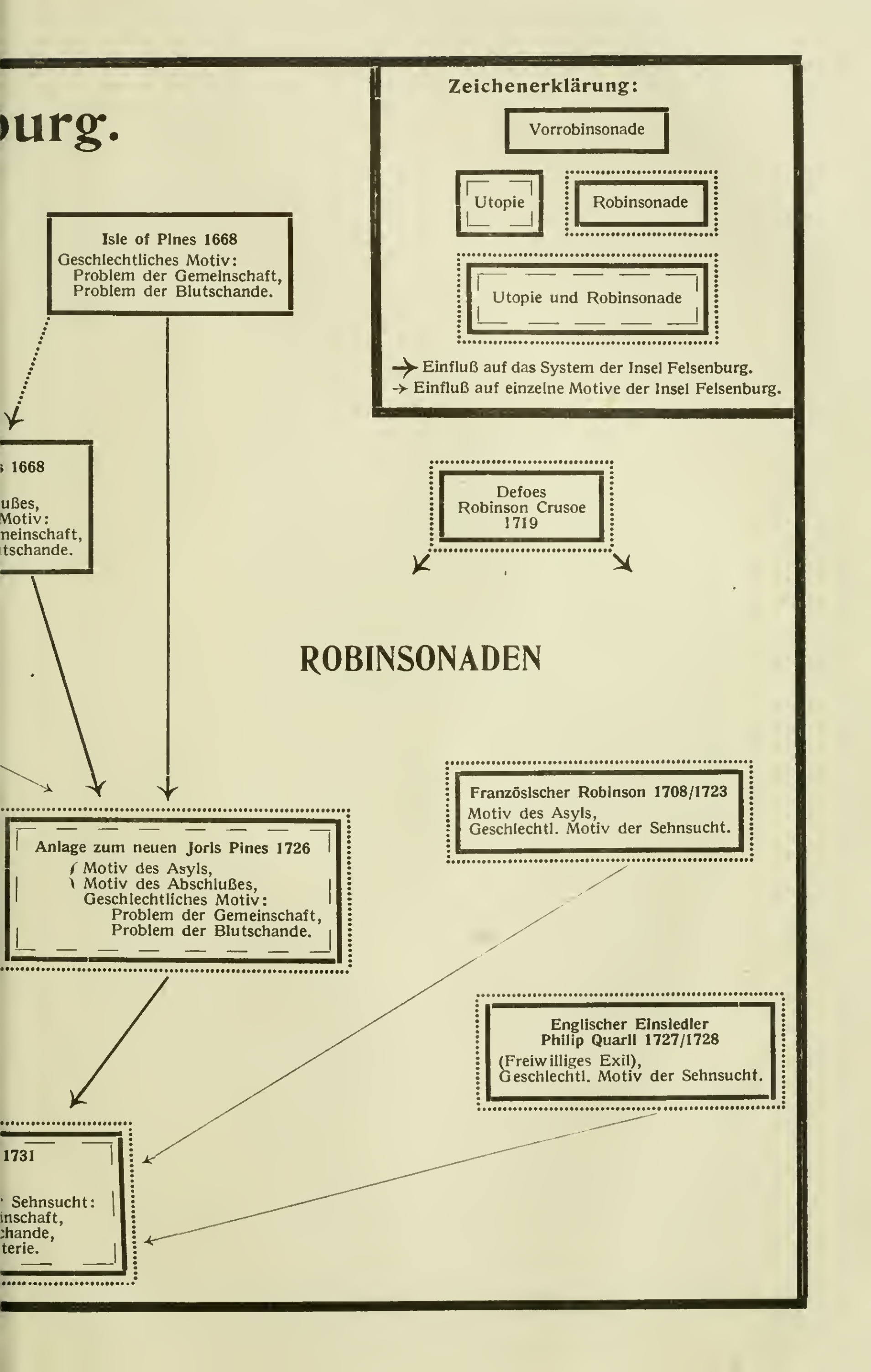
Motiv des Asyls,
Motiv des Abschlußes,
Geschlechtliches Motiv: Problem der Gemeinschaft (Galanterie)

Land der Zufriedenheit 1723

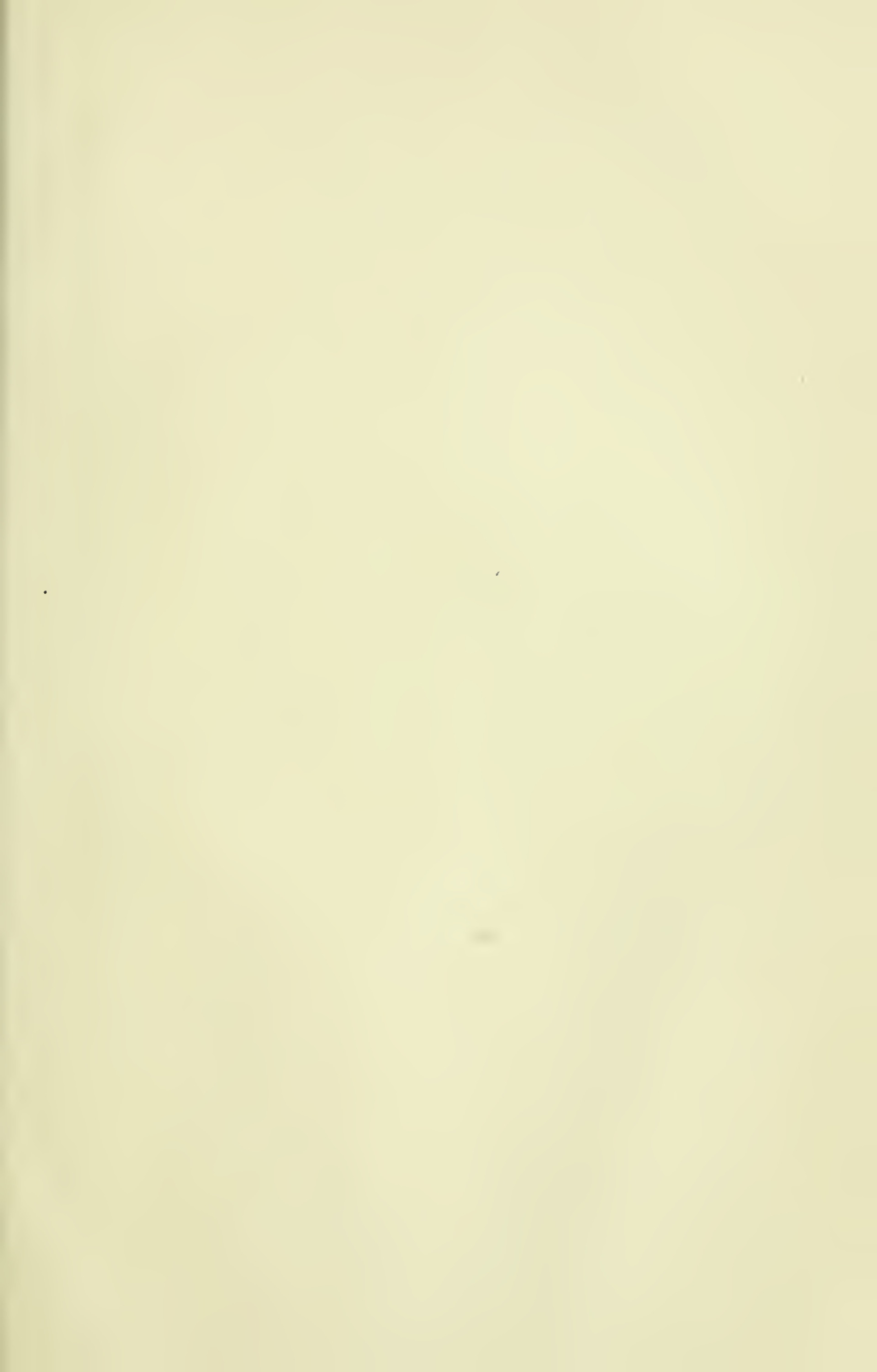
(Faramunds glückseligste Insel)
Begleitumstände

Insel Fel

Motiv des As
Motiv des Ab
Geschlechtl. M
Problem d
Problem d
Problem d



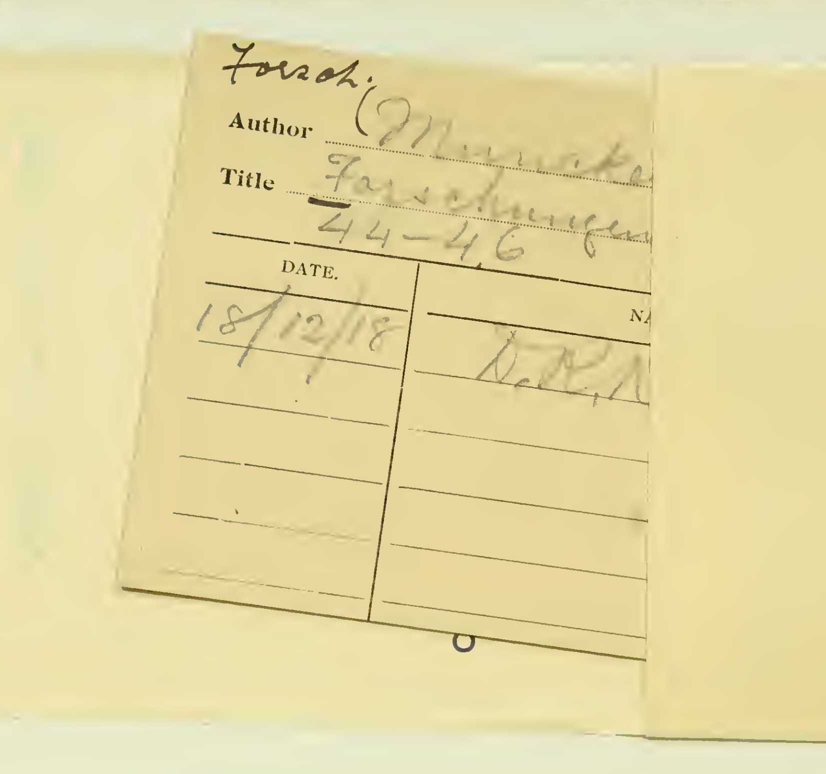
urg.
Zeichenerklärung:
Vorrobinsonade
Utopie
Robinsonade
Utopie und Robinsonade
Einfluß auf das System der Insel Felsenburg.
Einfluß auf einzelne Motive der Insel Felsenburg.
Isle of Pines 1668
Geschlechtliches Motiv:
Problem der Gemeinschaft,
Problem der Blutschande.
1668
ußes,
Motiv:
neinschaft,
tschande.
Defoes
Robinson Crusoe
1719
ROBINSONADEN
Französischer Robinson 1708/1723
Motiv des Asyls,
Geschlechtl. Motiv der Sehnsucht.
Anlage zum neuen Joris Pines 1726
Motiv des Asyls,
Motiv des Abschlußes,
Geschlechtliches Motiv:
Problem der Gemeinschaft,
Problem der Blutschande.
Englischer Einsiedler
Philip Quarll 1727/1728
(Freiwilliges Exil),
Geschlechtl. Motiv der Sehnsucht.
1731
Sehnsucht:
inschaft,
chande,
terie.










Forsch.

Author (Meinecke

Title Forschungen

44–46

DATE.	NA[ME]
18/12/18	

